

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
PROGRAMA DE MESTRADO

Luiz Eduardo Lapolli Conti

**DA CONSTRUÇÃO À RUPTURA: REPENSANDO O DIREITO A PARTIR DA
AÇÃO POLÍTICA EM HANNAH ARENDT**

Florianópolis
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
PROGRAMA DE MESTRADO

Luiz Eduardo Lapolli Conti

**DA CONSTRUÇÃO À RUPTURA: REPENSANDO O DIREITO A PARTIR DA
AÇÃO POLÍTICA EM HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Direito do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito sob a orientação da Professora Doutora Jeanine Philippi Nicolazzi.

Florianópolis
2010

A dissertação intitulada “**Da ruptura da tradição à constituição da liberdade: Reflexões sobre política e direito a partir de Hannah Arendt**”, elaborada por **Luiz Eduardo Lapolli Conti**, foi julgada adequada para a obtenção do título de **Mestre em Direito** pelo Curso de Pós-Graduação em Direito do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Professor Doutor Antonio Carlos Wolkmer
Coordenador Executivo – Curso de Pós-Graduação em Direito
Universidade Federal de Santa Catarina

Banca Julgadora

Professora Doutora Jeanine Nicolazzi Philippi
Universidade Federal de Santa Catarina (Presidente)

Professora Doutora Vera Karam de Chueiri
Universidade Federal do Paraná

Professor Doutor Alexandre Moraes da Rosa
CPGD – Universidade Federal de Santa Catarina

“Non intratur in veritatem, nisi per charitatem”.
(Agostinho, Contra Fausto, XXXII, 18)

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, gostaria de agradecer à Maira Matschulat Ely, a quem este trabalho é dedicado, que sempre esteve por perto, disposta a oferecer apoio e carinho, principalmente nas horas mais críticas. Sem ela, as noites passadas em claro, na esperança de cumprir os prazos, teriam ficado ainda mais angustiantes.

Também não poderia deixar de fazer especial referência aos meus pais, Voimer e Margarete, que me deram todo o suporte necessário e incentivo para que eu seguisse o rumo de uma vida acadêmica. Além deles, seria preciso fazer referência a diversos amigos e colegas, que não só durante o mestrado, mas antes também, sempre me incentivaram nesse caminho. Se deixo de fazê-lo nominalmente não é em razão de desconsideração, mas, ao contrário, pelo receio de cometer injustiças.

Do mesmo modo, agradeço a dedicação e orientação decisiva da professora Jeanine Nicolazzi Philippi, que desde o início acolheu este projeto e jamais deixou de contribuir com ele. Agradeço também aos professores Cláudia Drucker e Airton Cerqueira Leite Seelaender, por suas importantes contribuições quando da qualificação do projeto de dissertação. Ademais, quero expressar minha gratidão com o professor Leonel Pires Ohlweiler que, ainda na graduação, inspirou-me a trilhar pelo caminho da filosofia, principalmente ao encorajar uma leitura sem preconceito da obra de Heidegger.

Por fim, não poderia deixar de fazer constar meu agradecimento para os professores e funcionários do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

*Ihr, die ihr auftauchen werdet aus der Flut
In der wir untergegangen sind
Gedenkt
Wenn ihr von unseren Schwächen spricht
Auch der finsternen Zeit
Der ihr entronnen seid.
(...)
Dabei wissen wir doch:
Auch der Haß gegen die Niedrigkeit
Verzerrt die Züge.
Auch der Zorn über das Unrecht
Macht die Stimme heiser. Ach, wir
Die wir den Boden bereiten wollten für
Freundlichkeit
Konnten selber nicht freundlich sein.*

*Ihr aber, wenn es so weit sein wird
Daß der Mensch dem Menschen ein Helfer ist
Gedenkt unsrer
Mit Nachsicht.*

*“An die Nachgeborenen”
Bertolt Brecht*

*Vocês que irão emergir das ondas
Em que nós perecemos, pensem
Quando falarem de nossas fraquezas,
Nos tempos sombrios
De que vocês tiveram sorte de escapar.
(...)
Nós sabemos:
O ódio contra a baixeza
Também endurece os rostos!
A cólera contra a injustiça
Faz a voz ficar rouca!
Infelizmente, nós,
Que queríamos preparar o caminho para a
Amizade,
Não pudemos ser, nós mesmos, bons amigos.*

*Mas vocês, quando chegar o tempo
Em que o homem seja amigo do homem,
Pensem em nós
Com um pouco de compreensão.*

*“Para posterioridade”
Bertolt Brecht*

RESUMO

A presente dissertação tem como principal objetivo apresentar a teoria da ação de Hannah Arendt como uma alternativa válida a partir da qual se pode pensar tanto o papel da política quanto do direito em uma perspectiva de perda da tradição, tal como se evidencia na modernidade. Para tanto, o trabalho se divide em três partes. Inicialmente, propõe-se um retorno até o limiar desta tradição, quando a filosofia rompe definitivamente com a vida na *polis* e estabelece a *vita contemplativa* como padrão da conduta humana, em detrimento da política. Posteriormente, na segunda parte, a idéia é debater o processo de alienação do mundo, que implica em uma sobrevalorização do sujeito e uma redução da política e do direito à mera administração da vida. É neste espaço, em que os homens vivem isolados uns dos outros, preocupados com seus interesses privados, que os regimes totalitários encontram seu principal apoio em sua tarefa de eliminar a espontaneidade humana, subjugando o homem às leis irresistíveis da História ou da Natureza. Como resposta à ruptura totalitária, Arendt sugere a revalorização da ação política e da esfera pública como o espaço instituinte na modernidade. Portanto, a ordem jurídica, que oferece a estabilidade necessária para a constituição de um espaço público, deve ser constantemente atualizada por meio participação política.

Palavras-chave: Espaço público, participação política, tradição, ruptura, modernidade, ação, liberdade, política e direito.

ABSTRACT

The present dissertation has as main objective presents Hannah Arendt's theory of action as a valid alternative by which we can think either the role of politics and law in a perspective of tradition loss, as is evidently in modernity. To this end, the paper is structured in three chapters. At the beginning, it proposes a return to the threshold of this tradition, when the philosophy definitely breaks with the polis' life and establishes the *vita contemplativa* as the pattern of human conduct, over politics. After, in the second part, the idea is to debate the world's alienation process, which implies an overvaluation of the subject and a reduction of politics and law to the mere administration of life. In this space, in which humans live in isolation from each other, preoccupied with their private interests, that totalitarian regimes find their main support in their task of eliminating human spontaneity, subduing the man to the irresistible laws of history or of nature. In response to break totalitarianism, Arendt suggests the revaluation of political action and the public sphere as space instituting modernity. Therefore, the law, which provides the stability necessary to form a public space, must be constantly updated through political participation.

Key-words: Public space, political participation, tradition, rupture, modernity, action, freedom, politics and law.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	7
ABSTRACT	8
SUMÁRIO	9
LISTA DE ABREVIATURAS	11
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1. A EXPERIÊNCIA GREGA NO LIMAR DA TRADIÇÃO, OU “A FILOSOFIA NÃO É TÃO INOCENTE”	18
1.1 A polis e o modelo agonístico grego	18
1.2 O conflito do filósofo com a <i>polis</i> e a tirania da verdade	39
1.3 Saber e poder: os fundamentos da distinção platônica entre governantes e governados	54
CAPÍTULO 2. “ALIENAÇÃO DO MUNDO” E TOTALITARISMO: A CRÍTICA DA MODERNIDADE	67
2.1. O isolamento do homem e perda do senso comum	67
2.2. Da vitória do Homo Faber ao triunfo da mera vida	82
2.3. O Totalitarismo e a crise da legalidade	100
CAPÍTULO 3. DA LIBERDADE COMO AÇÃO E DO DIREITO COMO LIMITE: ELEMENTOS PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA ESFERA PÚBLICA	114

3.1. A ação política e o extraordinário	114
3.2. O direito em Hannah Arendt: Normativismo e consenso	132
3.3. Uma política do extraordinário: os conselhos revolucionários e as ilhas de liberdade	143
Considerações Finais	150
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	154
Obras de Hannah Arendt	154
Referências gerais	157

LISTA DE ABREVIATURAS

O autor tentou utilizar quando possível as edições originais das obras de Hannah Arendt. No entanto, para oportunizar ao leitor também a consulta da tradução em língua portuguesa, há referência às edições nacionais. Nestes casos, optou-se, já nas primeiras páginas do texto, pelo seguinte padrão de citação: após a menção ao sobrenome da autora, em maiúsculas, consta a abreviatura, conforme rol abaixo, e à página da edição original citada segue-se a página da tradução para o português. As referências bibliográficas completas se encontram no final do trabalho.

BPF *Between past and future (Entre o passado e o futuro)*

CO *Compreender*

CR *Crises of the republic (Crises da república)*

DP *A dignidade da política*

EJ *Eichmann em Jerusalém*

HC *The human condition (A condição humana)*

LKPP *Lectures on Kant's Political Philosophy (Lições sobre a filosofia política de Kant)*

LMI *The life of mind I (A vida do espírito – o pensar)*

LMII *The life of mind II (A vida do espírito)*

LWA *Labor, work, action (Trabalho, obra, ação)*

MDT *Men in dark times (Homens em tempos sombrios)*

MH *Martin Heidegger faz oitenta anos*

OR *On revolution (Sobre a revolução)*

OT *The origins of totalitarianism (Origens do totalitarismo)*

PP *The promise of politics (A promessa da política)*

QP *O que é a política?*

ReJ *Responsabilidade e julgamento*

RHR *Reflections on the Hungarian revolution*

ThP *Truth and politics*

INTRODUÇÃO

A perspectiva em que se insere o estudo é a do esgotamento e da crise da modernidade, que diluiu as verdades e certezas absolutas.¹ Na visão de Hannah Arendt, “não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos,”² relegando ao homem “um mundo no qual sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram sequer capazes de formular questões adequadas e significativas e, menos ainda, dar respostas às suas perplexidades.”³

O que esta crise colocou em relevo foi o fato de que não apenas esta ou aquela forma de governo haviam se tornado antiquadas, ou que determinados valores deveriam ser reconsiderados, mas que os quase três mil anos de civilização ocidental, a totalidade da estrutura cultural ocidental, com todas as suas crenças, tradições e padrões de julgamento aí implicados, haviam caído sobre nossas cabeças.⁴ Desprovida de referenciais confiáveis, a mente do homem vagueia na obscuridade.

¹ Cf. Duarte Jr. (2002: 101), para quem “os parâmetros que vieram regendo a modernidade, especialmente no que toca ao conhecimento que o ser humano tem de sua realidade, sofrem hoje um questionamento progressivo, verificando-se uma tendência de ruptura para com eles e a busca de caminhos alternativos nas relações homem/mundo”.

² “(...) *we can no longer fall back upon authentic and undisputable experiences common to all*” (ARENDT, **BPF**: 91/127).

³ “(...) *in a world in which his mind and his tradition of thought were not even capable of asking adequate, meaningful questions, let alone of giving answers to its own perplexities*” (ARENDT, **BPF**: 9/35).

⁴ DUARTE, 2000: 73.

O principal fato que a ruptura nos evidenciou foi que não existem mais laços comuns entre os homens, de modo que são os interesses privados “a única coisa que as pessoas têm em comum.”⁵ Os indivíduos, ao perderem seu vínculo com um mundo comum, atomizam-se, perdendo “consciência de sua inserção no real e, deste modo, a própria consciência do real”⁶.

Entretanto, “mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação.”⁷ Ainda que os pilares das verdades mais bem conhecidas estejam hoje despedaçados, podemos fazer disto “uma vantagem, promovendo um novo tipo de pensamento que não necessita de pilares ou arrimos, padrões ou tradições, para se mover livre e sem muletas por terrenos desconhecidos.”⁸

Ocorre que a perda da permanência e segurança do mundo não implica na “perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após.”⁹ Desse modo, a política passa a ser a dimensão fundamental, pois só ela permite a reconstrução simbólica da sociedade.¹⁰ Afinal, sua razão de ser é a liberdade, e a liberdade é a capacidade humana de “chamar à existência o que antes não existia.”¹¹

⁵ “(...) *the only thing people have in common*” (ARENDT, **HC**: 69/79).

⁶ ROVIELLO, 1997: 126.

⁷ “(...) *even in the darkest of times we have the right to expect some illumination*” (ARENDT, **MDT**: ix/9).

⁸ “(...) *an advantage, promoting a new kind of thinking that needs no pillars and props, no standarts and traditions to move freely without crutches over unfamiliar terrain*” (ARENDT, **MDT**: 10/19). No mesmo sentido: “Hoje em dia, para a maioria das pessoas, essa cultura [ocidental] assemelha-se a um campo de ruínas que, longe de ser capaz de pretender qualquer autoridade, mal pode infundir-lhe interesse. Este fato pode ser deplorável, mas, implícita nele, está a grande oportunidade de *olhar sobre o passado com os olhos desobstruídos de toda tradição, com uma visada que desapareceu do ler e do ouvir ocidentais desde que a civilização romana submeteu-se à autoridade do pensamento grego*” (ARENDT, **BPF**: 28-9/56).

⁹ “(...) *the loss of the human capacity for building, preserving, and caring for a world that can survive us and remain a place fit to live in for those who come after us*” (ARENDT, **BPF**: 95/132).

¹⁰ Conforme aponta Castoriadis: “*L’époque contemporaine est sans doute la première à poser explicitement et effectivement dans tous les domaines le grand problème politique: non pas seulement comme lutte pour le pouvoir à l’intérieur d’institutions politiques données, ni pour la transformation de ces institutions et de quelques autres, mais comme problème de reconstruction totale de la société, remettant en cause aussi bien la cellule familiale que le mode d’éducation, la notion de déviance et de criminalité tout aussi bien que les rapports existant entre la ‘culture’ et la vie*” (CASTORIADIS, 1998: 319-20).

¹¹ “(...) *to call something into being which did not exist before*” (ARENDT, **BPF**: 151/198).

É justamente neste contexto de inesperada novidade que se pretende propor uma leitura do direito a partir do modelo de ação proposto por Hannah Arendt. Como bem salientou Celso Lafer, apoiado em Norberto Bobbio, a pensadora alemã, radicada nos Estados Unidos, preenche aqueles requisitos que nos permitem considerá-la um clássico do século XX, quais sejam, “(I) é uma autêntica intérprete de sua época”; “(II) é sempre atual” e “(III), finalmente, as categorias de compreensão geral por ela elaboradas continuam indispensáveis para o entendimento da realidade atual.”¹²

No entanto, é preciso alertar, muito se tem questionado da pertinência do pensamento político de Hannah Arendt para a modernidade. Grande parte de seus comentadores, mesmo entre aqueles que lhe são simpáticos, têm salientado os espaços vazios que se traduziriam em importantes incoerências teóricas.¹³ A determinação de Arendt em preservar o espaço da política do constante avanço da economia e das questões sociais, excluindo da esfera pública o debate racial,¹⁴ por exemplo, foi visto como um traço de seu “essencialismo fenomenológico”, que lhe impediria de estabelecer uma agenda consistente para o debate público.¹⁵

Segundo Habermas, ao defender uma política “depurada das questões relativas à política social” e um Estado “exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais”, Hannah Arendt não oferece “um caminho viável para nenhuma sociedade moderna.”¹⁶ Desse modo, não se poderia extrair da obra de Arendt “algum ponto de partida para a criatividade institucional.”¹⁷

Estas críticas fizeram com que o interesse acadêmico pela obra de Hannah Arendt tenha se deslocado com maior ênfase para uma leitura moral e

¹² LAFER, 2003: 8.

¹³ Neste sentido, é a crítica de André Duarte a inexistência de um conceito de sociedade civil em Hannah Arendt. Cf., DUARTE, 2000: 308.

¹⁴ O texto paradigmático neste sentido é o polêmico *Reflexões sobre Little Rock*, em que Hannah Arendt critica a decisão da Suprema Corte americana de forçar a integração entre brancos e negros nas escolas públicas, justamente com base em sua distinção entre esferas pública e privada. Cf. ARENDT, *ReJ*: 261-81.

¹⁵ Neste sentido, BENHABIB, 1992: 80-1.

¹⁶ HABERMAS, 1980: 110.

¹⁷ ABREU, 2004: 24.

filosófica de sua obra, deixando de lado grande parte de suas considerações no campo da teoria política. No entanto, ao analisar a obra de Arendt como uma forma de resgatar a dignidade da ação política, encontramos um excelente modelo de reconstrução do direito moderno na sua discussão dos conselhos revolucionários.

O esforço de Hannah Arendt em descartar a soberania do campo da ação política, resulta em uma inquestionável abertura de horizonte para o direito, permitindo a incorporação de novos referenciais para sua reconceitualização. Além de ser uma crítica radical do modelo de poder baseado na distinção entre governantes e governados, que constitui a própria base teórica do direito moderno, a pensadora permite a construção de novos modelos normativos capazes de dar conta da extrema complexidade do mundo atual.

Hannah Arendt rejeita firmemente qualquer redução da política à busca do consenso; “as opiniões são irredutivelmente pluralistas, e toda opinião deve ter voz numa comunidade política livre.”¹⁸ Se compreendermos a democracia como o governo do consenso, estamos diante de um governo inevitavelmente tirânico¹⁹ que sufoca as manifestações espontâneas e afasta-se da pluralidade essencial da política.

No primeiro capítulo do trabalho, voltamo-nos para a gênese de nossa tradição política. Após apresentar, por meio do pensamento de Arendt e Heidegger, alguns aspectos da *polis* grega e de seu espírito agonista, dedicaremos nossa atenção à ruptura efetuada por Platão, que inverteu completamente a experiência política originária dos gregos e estabeleceu o modelo que dividiu os homens em governantes e governados. No campo jurídico, a divisão efetuada por Platão retira as normas jurídicas do ambiente comum da *polis* e as remete para a esfera da idéia do bem, acessível apenas àqueles que detêm o conhecimento filosófico.

No segundo capítulo, o objetivo é expor o processo de alienação do mundo que é, segundo Arendt, característico da modernidade. A descoberta do novo mundo, a reforma religiosa e a invenção do telescópio confrontaram o paradigma de

¹⁸ HELLER; FEHÉR: 140.

¹⁹ Hannah Arendt, segundo Agnes Heller e Frederic Feher (1998: 141), não confunde *decisão pela maioria* com a *dominação da maioria*. Enquanto a última é um princípio opressivo que visa reduzir as diferentes opiniões em uma única identidade, a primeira é um “simples artifício técnico de todos os procedimentos políticos livres num tempo limitado”.

pensamento que vinha vigorando desde a Antiguidade e introduziram uma dúvida permanente acerca da existência da realidade. A resposta do homem foi voltar-se para si mesmo, buscando na introspecção a realidade que o seu senso comum já não lhe oferecia. A esfera pública então sofreu seu golpe fatal, sendo arrastada definitivamente para os domínios da privacidade.

A mera vida biológica passa a ser o critério político por excelência. Preocupados unicamente com a sua subsistência, os indivíduos perdem qualquer laço em comum e se isolam um dos outros. O Totalitarismo, fenômeno ao qual Arendt dedicou parte significativa de sua obra, surge justamente neste espaço. Seu objetivo é acabar com a espontaneidade humana e, nesse sentido, os campos de concentração são seu principal marco. Além do mais, os regimes totalitários são importantes para o estudo da lei, quando levam até as últimas consequências a identificação entre lei e vontade.

Como resposta à ruptura totalitária, Arendt sugere a revalorização da ação política e da esfera pública como o espaço instituinte na modernidade. Rompendo com uma visão determinista da ação, a pensadora destaca a liberdade e a pluralidade como seus elementos intrínsecos. Contrariando o dito popular, para Arendt a política é a arte do extraordinário, do inesperado. A ordem jurídica, por sua vez, nasce da necessidade de impor certos limites à imprevisibilidade da ação, conferindo a estabilidade necessária para a permanência do mundo.

Ainda no terceiro capítulo, iremos discutir o tema dos conselhos dentro da obra de Hannah Arendt. Surgidos espontaneamente durante as experiências revolucionárias e formados por cidadãos interessados unicamente na coisa pública e não em seus interesses privados, os conselhos se apresentariam um modelo institucional permanente para sua teoria da ação livre, agonística e não-soberana.

CAPÍTULO 1. A EXPERIÊNCIA GREGA NO LIMAR DA TRADIÇÃO, OU “A FILOSOFIA NÃO É TÃO INOCENTE”

1.1 A polis e o modelo agonístico grego

É no pensamento grego que, primeiramente, oportuniza-se a distinção entre público e privado. Contudo, ao contrário do que pode parecer, tal distinção não tem entre nós a mesma força que detinha entre os antigos habitantes da Ática. Isto porque já não habitamos na compreensão originária daquele pensamento que, apesar de tudo, aparece-nos como claro para o entendimento diário, carregado que está pelo peso da tradição. Por isso, “o que é mais digno de ser questionado é o mais óbvio de tudo.”²⁰

Em *Einführung in die Metaphysik* (Introdução à metafísica),²¹ Heidegger afirma que a palavra-guia dos primeiros pensadores gregos é *physis*. Esta palavra tradicionalmente nos chega por meio de sua tradução latina, *natura*, ou seja, nascer, nascimento; que distorceu o conteúdo originário da palavra grega.²² Nada

²⁰ HEIDEGGER, 2001: 183.

²¹ Sobre a influência específica da obra *Einführung in die Metaphysik*, escrita por Heidegger em 1935 ainda durante seu período de adesão ao nazismo, no pensamento político de Hannah Arendt cf., especialmente, VILLA, 1996: 151-6.

²² HEIDEGGER, 1983: 15. Em seguida, Heidegger afirma: “*Das gilt nicht nur von der lateinischen Übersetzung dieses Wortes, sondern von allen anderen Übersetzungen der griechischen Philosophensprache ins Römische. Der Vorgang dieser Übersetzung des Griechischen ins Römische*

estava mais distante do pensamento grego do que compreender *physis* como simples fenômeno natural, o que, adverte Heidegger, equivaleria em converter toda filosofia grega em mera filosofia da natureza.²³ Pelo contrário, a palavra grega inclui não só o céu e a terra, as plantas e animais, mas também os homens, a história humana, como obra dos homens e dos deuses, e os próprios deuses, submetidos ao destino.²⁴

Mas então qual é esse sentido originário que o vocábulo possui, sentido que permite avizinhar e antever a própria totalidade do pensamento grego? Heidegger (1983: 16) oferece um caminho ao afirmar que:

[*Physis*] é aquilo que emerge de si mesmo (por exemplo, a emergência, o brotar de uma rosa), o desabrochar que se abre, o manifestar-se em tal desabrochar, o reter-se e permanecer em aparência – em resumo, a inclinação (*Walten*) daquilo que brota e permanece.²⁵

Ou seja, na visão de Heidegger (1983: 17), o termo *physis* significava para os gregos “o Ser em si mesmo, em virtude do que os entes se tornam e permanecem observáveis.”²⁶ O que a palavra indica, portanto, é a “íntima conexão entre Ser e Aparência;”²⁷ o Ser, enquanto aparecer, pertence à Aparência. Mas, este co-pertencer entre Ser e Aparência não deve ser encarado como uma simples

*ist nichts Beliebigen und Harmloses, sondern der erste Abschnitt des Verlaufs der Abriegelung und Entfremdung des ursprünglichen Wesens der griechischen Philosophie". Hannah Arendt (HC: 23/32) também denuncia a equivocada tradução do termo *zoon politikon*, da *Política* de Aristóteles, por *animal socialis*; tradução que, segundo a autora, “betrays the extent to which the original Greek understanding of politics had been lost”.*

²³ HEIDEGGER, 1983: 17. No mesmo sentido, é o alerta de Werner Jaeger: “(...) to translate the word *physis* by our word ‘nature’ or *physicos* by ‘natural philosopher’, fails to do the justice to the Greek meaning and is definitely wrong” (1947: 20).

²⁴ VERNANT, 2000: 81.

²⁵ “[*Physis*] Es sagt das von sich aus Aufgehende (z. B. das Aufgehen einer Rose), das sich eröffnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben, kurz, das aufgehend-verweilende Walten”. Novamente, a interpretação de Heidegger se aproxima daquela que Werner Jaeger dá ao termo: “It [*Physis*] denotes quite plainly the act of *physai* - the process of growth and emergence; that is why the Greeks often use it with the genitive, as in *physis ton ontón* - the origin and growth of the things we find about us. But it also includes their source of origin - that from which they have grown, and from which their growth is constantly renewed - in other words, the reality underlying the things of our experience” (1947: 20).

²⁶ “Die *physis* ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt”.

²⁷ “(...) den inneren Zusammenhang von Sein und Schein” (HEIDEGGER, 1983: 108).

subsunção de um ao outro. Pelo contrário, a *physis* é justamente o espaço de tensão entre os dois.

É nas tragédias, antes que na filosofia, que este modo de ser grego, que pressupunha ao mesmo tempo a unidade e o conflito entre o Ser e a Aparência, encontrava sua plenitude. Heidegger (1983: 114) cita o *Oidipus tyrannos* de Sófocles:

Édipo, que no início é o salvador e o senhor da cidade, nos brilhos da glória e na graça dos deuses, é arremessado para fora desta aparência. Esta aparência não é só a visão subjetiva de Édipo a respeito de si mesmo, mas aquilo no que a aparência de sua existência (*Dasein*) acontece. No fim, ele é desvelado em seu Ser como o assassino de seu pai e corrompedor de sua mãe. O caminho que leva do início brilhante ao fim de horror é uma luta única entre Aparência (velamento e distorção) e desvelamento (Ser). A cidade está amaldiçoada pelo velamento do assassino do antigo rei, Laio. Com a paixão daquele que se coloca no horizonte da glória e é grego, Édipo se empenha em desvelar o que está oculto. Ao fazê-lo, deve, passo a passo, colocar-se em um desvelamento que, no final, ele só pode suportar perfurando seus próprios olhos - ou seja, colocando-se distante da luz, deixando o velamento da noite cair sobre ele - e então gritar, como um homem cego, para que se abram todas as portas, de modo que este homem se revelasse ao povo como o homem que ele é.²⁸

Como se vê, é justamente nesta co-pertinência que reside a essência da verdade para os gregos. *Alétheia*, que freqüentemente traduzimos por verdade, no sentido de correição e exatidão, é a palavra que exprime esse caráter do Ser como revelação e desocultamento (*Unverborgenheit*).²⁹ Como Heráclito (1969: 291)

²⁸ “*Oedipus, zu Anfang der Retter und Herr des Staates, im Glanz des Ruhmes und der Gnade der Götter, wird aus diesen Schein, der keine bloß subjektive Ansicht des Oedipus von sich selbst ist, sondern das, worin das Erscheinen seines Daseins geschieht, herausgeschleudert, bis die Unverborgenheit seines Seins als des Mörders des Vaters und des Schänders der Mutter geschehen ist. Der Weg von jenem Anfang des Glanzes bis zu diesem Ende des Grauens ist ein einziger Kampf zwischen dem Schein (Verborgenheit und Verstelltheit) und der Unverborgenheit (dem Sein). Um die Stadt lagert das Verborgene des Mörders des vormaligen Königs Laios. Mit der Leidenschaft dessen, der in der Offenbarkeit des Glanzes steht und Grieche ist, geht Oedipus an die Enthüllung dieses Verborgenen. Schritt für Schritt muß er dabei sich selbst in die Unverborgenheit stellen, die er am Ende nur so erträgt, daß er sich selbst die Augen austicht, d. h. sich aus allem Licht herausstellt, verhüllende Nacht um sich schlagen läßt und als ein Geblendeter dann schreit, alle Türen aufzureißen, damit dem Volk ein solcher offenbar werde, als der, der er ist.*”

²⁹ “*Also gehört zum λόγος die Unverborgenheit, alétheia. Die Übersetzung durch das Wort ‘Wahrheit’ und erst recht die theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von alétheia ‘selbstverständlich’ zugrunde legten*” (HEIDEGGER, 1967: 287-8).

afirmou, em seu fragmento 123, “*physis kryptesthai Philei*”, a *physis* tende ao ocultamento. Na sentença, “*physis e kryptesthai*, emergir (desvelar-se) e velar-se são nomeados em sua maior proximidade.”³⁰ Ou seja, visto que a *physis* “consiste no aparecer, no oferecimento de um aspecto, ela se coloca essencialmente, e desta forma necessária e constantemente, na possibilidade de um aspecto que precisamente encobre e oculta o que o ente é na verdade.”³¹

O traço distintivo do pensamento grego é uma paixão pelo ver, que precedia a sede de conhecimento; “o que quer que aparecesse estava lá, antes de tudo, para ser olhado e admirado.”³² A aparência é fundamental para os habitantes da Hélade, a ponto de Heidegger (2001: 132) afirmar que “os deuses e o estado, o templo e a tragédia, a competição e filosofia (...) tudo isso [os gregos] edificaram no meio da aparência, cercados por ela, levando-a a sério, concedendo-lhe o poder.”

Este aspecto do Ser, enquanto aparência, os gregos chamam de *dokein*. O seu pronome, *doxa*, que traduzimos hoje por opinião, era a formulação em fala daquilo que me aparece, *dokei moi*.³³ Deixemos em suspenso esta significação. Pois, para os gregos do século VI a.C, *doxa* tinha ainda o significado de glória, de fama. Não no sentido que hoje atribuímos às celebridades,³⁴ mas de uma forma mais essencial. Pois, uma vez que os homens aparecem em um mundo de aparências, eles precisam de espectadores.³⁵ A *doxa* é, assim, o modo/disposição pelo qual o homem ascende à imortalidade (*athanasía*).³⁶

³⁰ HEIDEGGER, 2001: 239 [tradução modificada].

³¹ “*Weil das Sein, physis, im Erscheinen, im Darbieten von Aussehen und Ansichten besteht, steht es wesensmäßig und somit notwendig und standing in der Möglichkeit eines Aussehens, das jenes, was das Seiende in Wahrheit ist, d.h. in der Unverborgenheit, gerade verdeckt und verbirgt*” (HEIDEGGER, 1983: 111-2).

³² “*Whatever existed was supposed, first of all, to be a spectacle (...)*” (ARENDT, **LMI**: 131/100).

³³ Cf. HEIDEGGER, 1983:109; ARENDT, **DP**: 96; **PP**: 15/55; **BPF**: 51/82; **LKPP**: 56/72.

³⁴ “*Public admiration, too, is something to be used and consumed, and status, as we would say today, fulfils one need as food fulfils another: public admiration is consumed by individual vanity as food is consumed by hunger*” (ARENDT, **HC**: 56/66).

³⁵ ARENDT, **LMI**: 132-3/101.

³⁶ “De certo modo, pode-se dizer que a *arete* heróica só se aperfeiçoa com a morte física do herói. Ela reside no homem mortal, ou melhor, ela é própria do homem mortal; mas perpetua-se, mesmo depois da morte, em sua fama, isto é, na imagem da sua *arete*, tal como o acompanhou e dirigiu na vida” (JAEGER, 1994: 32).

A imortalidade consiste na continuidade no tempo, que foi legada à natureza e aos deuses do Olimpo. Os homens são os únicos mortais, capazes que são de se individualizar neste eterno contínuo da vida biológica (*zoé*) e estabelecer para si uma existência concreta (*bíos*), “uma história de vida identificável do nascimento à morte.”³⁷ A mortalidade é, assim, um mover-se ao longo de uma linha retilínea em um universo em que tudo mais se move em uma ordem cíclica.³⁸ O homem é, portanto, o ser “mais assombroso”³⁹, que rompe, através de seus feitos e palavras, “a quietude eterna do ser-para-sempre.”⁴⁰

Nas palavras de Hannah Arendt (*LMI*: 134/102):

Comparado com as outras criaturas viventes, o homem é um deus; ele é um tipo de ‘deus mortal’ (*quase mortalem deum*, para citar novamente a frase de Cícero), cuja principal tarefa, portanto, consistiria em uma atividade que pudesse remediar sua mortalidade e assim aproximá-lo dos deuses, seus parentes mais próximos. A alternativa a isto é submergir ao nível da vida animal.⁴¹

É por meio de grandes obras e feitos e palavras, ou seja, por sua capacidade de feitos imortais, que os homens “provam ter uma natureza ‘divina’.”⁴² A virtude humana (*kalon k’agathon*) não poderia ser “avaliada nem através da

³⁷ “(...) *a recognizable life-story from birth to death*” (ARENDT, *BPF*: 42/71).

³⁸ Castoriadis (2002: 199) aponta essa relação entre o ser humano e a idéia de mortalidade no pensamento grego antigo: “Para os gregos, o fundamental é a mortalidade. Não conheço outra língua em que a palavra mortal signifique humano e humano signifique mortal. (...) Mas *thnêtoi*, os mortais, são para os gregos os humanos, os seres humanos”.

³⁹ A referência aqui é o primeiro verso do coro da tragédia *Antígona*, de Sófocles que declara: “Muitas são as coisas assombrosas; nada, porém, há de mais assombroso do que o homem” (*polla ta deina kouden anthrôpou deinoteron pelei*). Segundo Heidegger (1983: 160), esta palavra, assombroso, define a própria essência do homem para os gregos: “(...) *Dieses Wort, daß der Mensch to deinotaton, das Unheimlichste sei, will ihm nicht eine besondere Eigenschaft zusprechen, gleich als sei der Mensch sonst noch etwas anderes; vielmehr sagt das Wort: das Unheimlichste zu sein, ist der Grundzug des Menschenwesens, in den je und immer alle anderen Züge eingezeichnet werden müssen. Der Spruch: ‘der Mensch ist das Unheimlichste’, gibt die eigentliche griechische Definition des Menschen*”.

⁴⁰ “(...) *the eternal quiet of being-forever*” (ARENDT, *BPF*: 42/71).

⁴¹ “*Compared to other livings being, man is a god; he is a kind of ‘mortal god’ (quasi mortalem deum, to quote Cicero’s phrase again), whose chief task therefore consists in an activity that could remedy his mortality and thus make him more like the gods, his closest relations. The alternative to that is to sink down to the level of animal life*”.

⁴² “(...) *prove themselves to be of a ‘divine’ nature*” (ARENDT, *HC*: 19/28).

intenção ou da qualidade inata do ator, nem pela consequência dos seus atos, mas apenas pela execução, como ele *aparecia enquanto estava fazendo*.”⁴³ O herói homérico, por exemplo, é aquele cuja coragem consiste “sobretudo na disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história própria.”⁴⁴ O espírito agonal dos gregos, deve ser entendido, portanto, não simplesmente como uma luta para se provar “ser o melhor” (*aristeuein*), mas também era o exercício de uma atividade que constitui a própria vida.⁴⁵

Desse modo, “a grandeza era facilmente identificável como o que por si mesmo aspirava à imortalidade.”⁴⁶ E, no entanto, mesmo essas façanhas estão sujeitas à ação irrecorrível do tempo e à perenidade. Afinal, todas as coisas que devem sua existência aos homens são como que tocadas pela mortalidade de seus autores.⁴⁷ Era necessário aos mortais dotar suas obras, feitos e palavras de certa permanência por meio da recordação (*mnemósine*), “fabricar uma memória” (*mnémen poiêsthai*). Eis porque, segundo Hannah Arendt (*PP*: 45/91), “o herói, ‘o fazedor de grandes feitos e orador de grandes palavras’, como foi chamado Aquiles, precisava do poeta.”⁴⁸ Só os poetas podiam, por meio de sua arte, fazer perdurar as

⁴³ “[A]ssessed neither as an innate quality or intention of the actor, nor by the consequences of his deeds - only by the performance, by how he could appear while he was doing” (ARENDT, *LMI*: 131/100).

⁴⁴ “(...) in a willingness to act and speak at all, to insert one’s self into the world and begin a story of one’s own” (ARENDT, *HC*: 186/199).

⁴⁵ ARENDT, *PP*: 165-6/226. “Enquanto o pensamento filosófico posterior situa a medida na intimidade de cada um e ensina a encarar a honra como reflexo do valor interno no espelho da estima social, o homem homérico só adquire consciência do seu valor pelo reconhecimento da sociedade a que pertence” (JAEGER, 1994: 31).

⁴⁶ “Greatness was easily recognizable as that which by itself aspired to immortality” (ARENDT, *BPF*: 52/82).

⁴⁷ Cf., ARENDT, *BPF*: 44/72.

⁴⁸ “The hero, the ‘doer of greats deeds and speaker of great words’, as Achilles was called, needed the poet”. Segundo Burkert (1993: 395-6): “O facto de entre os homens e deuses existir ainda uma terceira classe especial de heróis, que são denominados ‘semi-deuses’, é uma particularidade da mitologia e da religião grega que quase não encontra paralelos. A etimologia da palavra ‘héro’ é obscura. A palavra aparece na língua grega em duas utilizações. Na epopéia antiga ela designa pura e simplesmente os heróis, cuja fama é cantada pelos poetas. A palavra tem seu lugar bem determinado no sistema de fórmulas. Praticamente, todas as figuras homéricas são ‘heróis’, sobretudo os aqueus em seu conjunto. Na utilização lingüística posterior, o ‘herói’ é um falecido que exerce a partir de seu túmulo um poder para o bem ou para o mal que exige uma veneração adequada”.

palavras e feitos dos homens para além de sua existência, conferindo a eles certa imortalidade.⁴⁹

Daí que se pode afirmar que existe uma “íntima ligação entre a política e as narrativas homéricas.”⁵⁰ O espaço público dos épicos homéricos é o acampamento militar, onde os homens livres estavam “entre seus iguais, capaz de ver, ouvir e admirar os feitos que, por intermédio das sagas de poetas e contadores de histórias pósteros, valeram a cada um a fama duradoura.”⁵¹ Tratava-se de um espaço público, isto é, da presença dos outros. Mas era uma publicidade enganosa, que ia desaparecer assim que “o exercito tenha levantado acampamento e os ‘heróis’ – que em Homero significam simplesmente homens livres – tenham voltado para casa.”⁵²

A fugidez desta experiência e o fato de que um acontecimento tão importante como a Guerra de Tróia tivesse caído no esquecimento de todos, com a importante exceção de Homero, foram os motivos que levaram à criação da *polis*.⁵³ Nas palavras de Péricles (citadas diversas vezes nas obras de Arendt),⁵⁴ Atenas já não precisava de “um Homero para lhe cantar as glórias, ou de qualquer outro poeta.”⁵⁵ A *polis* seria “uma garantia aos que haviam convertido mares e terras no cenário do seu destemor de que não ficariam sem testemunho.”⁵⁶ Essa garantia não derivaria mais do louvor de terceiros, mas da própria comunidade política; nas palavras de Arendt (*HC*: 197/210), ainda citando Péricles, “aqueles que agiam seriam capazes de estabelecer, juntos, a memória eterna de suas boas ou más ações, e de

⁴⁹ Cf., ARENDT, *BPF*: 46/75.

⁵⁰ “(...) *close link between politics and the Homeric accounts (...)*” (ARENDT, *PP*: 123/179).

⁵¹ “(...) *among their equals, who were capable of seeing and hearing and admiring one another’s deeds, of which the sagas of later poets and storytellers assured them lasting fame*” (ARENDT, *PP*: 123/178).

⁵² “(...) *once the army has broken camp and the ‘heroes’- which for Homer means simply free men – have returned home*” (ARENDT, *PP*: 123/178).

⁵³ Hannah Arendt (*HC*: 197/209-10) anota que “*the very fact that so great enterprise as the Trojan War could have been forgotten without a poet to immortalize it several hundred years later offered only too good an example of what could happen to human greatness if it had nothing but poets to rely on for its permanence*”.

⁵⁴ Cf., *HC*: 197/210; *BPF*: 72/106, 217/270; *QP*: 55, 105; *PP*: 124/179, 234; *LMI*: 133/102.

⁵⁵ TUCÍDIDES, 1956: 331.

⁵⁶ “(...) *a guaranty that those who forced every sea and land to become the scene of their daring will not remain without witness (...)*” (ARENDT, *HC*: 197/210).

inspirar admiração das gerações contemporâneas e futuras.”⁵⁷ O ser político (*zôon politikon*), como será posteriormente definido por Aristóteles, “alcança a perfeição através da perenidade de sua memória na comunidade pela qual viveu ou morreu.”⁵⁸

Dessa forma, a *polis* não representa uma ruptura com o ideário grego arcaico, representado nos épicos homéricos, mas uma transformação, um deslocamento da experiência poética para a comunitária.⁵⁹ Temos, pois, nos dizeres de Werner Jaeger (1994: 122-3), uma “polisação” do conceito de *arete* heróica. O caráter da sociedade aristocrata se manteve na *polis*, que “era permeada de um espírito acirradamente agonístico, onde cada um tinha que constantemente se distinguir de todos os outros, demonstrar através de feitos e realizações únicas que era ele o melhor de todos (*aien aristeuein*).”⁶⁰

A *polis*, assim, “inclui em sua forma de organização o conceito de luta como uma forma de convívio humano não apenas legítimo, mas também o mais elevado, em certo sentido.”⁶¹ Heráclito, em seu fragmento 53, afirmava “*polemos panton men pater esti*”, que comumente se traduz como “a guerra é o pai de todas as coisas”. Mas, alerta Heidegger (1983: 66), não se trata de guerra no modo humano (*kien Krieg nach menschlicher Weise*); tanto que, em sua tradução do fragmento, opta não pela palavra alemã *Krieg* (guerra), mas sim por *Auseinandersetzung*, literalmente, “colocar um fora do outro.”⁶² *Polemos* é o embate originário,

⁵⁷ “(...) *those who acted will be able to establish together the everlasting remembrance of their good and bad deeds, to inspire admiration in the present and future ages*”.

⁵⁸ JAEGER, 1994: 123.

⁵⁹ Para Hannah Arendt (*QP*: 105), “continua decisiva, para a cunhagem do tipo grego de homem na *polis*, a figura de Aquiles, o empenho constante para se distinguir, para ser sempre o melhor de todos e ganhar fama imortal”.

⁶⁰ “(...) *was permeated by a fiercely agonal spirit, where everybody had constantly to distinguish himself from all others, to show through unique deeds or achievements that he was the best of all (aien aristeuein)*” (ARENDT, *HC*: 41/51).

⁶¹ ARENDT, *QP*: 98.

⁶² Emmanuel Carneiro Leão, tradutor da obra *Einführung in die Metaphysik* para o português optou por traduzir a palavra por *dis-posição*. Em suas anotações da obra, esclarece: “Traduzimos com a mesma palavra ‘dis-posição’, duas palavras alemães: ‘*Auseinandersetzung*’ e ‘*Auseinandertreten*’. Ambas são compostas do mesmo prefixo, ‘*auseinander*’ (= um fora do outro), o radical, porém, uma vez que é o verbo ‘*treten*’ (= andar para frente, marchar), outra vez é o verbo ‘*setzen*’ (= pôr, colocar). Ambas as composições dizem assim sob aspectos um pouco diferentes, e sair respectivamente pôr fora de um outro, o que procuramos traduzir, servindo-nos do sentido e da etimologia, com a palavra *dis-posição*” (HEIDEGGER, 1987: 101).

precedente a tudo que é humano e divino, “que acontece no interior da multiplicidade do real, dentro do qual cada ente só se mostra, tal como o arco, numa disputa com seu divergente, fazendo com que as coisas apareçam e se desdobrem em uma profusão de contrastes.”⁶³ “Só essa luta que *eideixe*, faz aparecer.”⁶⁴

No entanto, a *polis* vai separar “o que em Homero encontra-se ainda não-separado – a violenta força dos grandes feitos e a força irresistível das palavras que os acompanham e que justamente por isso convencem a reunião de homens, que vêem e ouvem” (ARENDT, *QP*: 99). O embate originário recai agora exclusivamente no âmbito do falar. Afinal, considerando a lição do último coro de *Antígona*, são com as “‘grandes palavras’ (*megaloi logoi*) com as quais se responde aos rudes golpes”⁶⁵ do destino. A palavra (*logos*) detinha “uma extraordinária preeminência (...) sobre todos os outros instrumentos de poder.”⁶⁶ A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas sim o debate aberto onde eu apareço para o outro e o outro aparece para mim. Viver numa *polis* significava que “tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência.”⁶⁷ Por isso, à famosa definição do homem como *zoon politikon*, Aristóteles adiciona uma segunda definição, também famosa, mas geralmente dissociada da primeira. Para o filósofo estagirita, o homem é também *zoon logon ekhon*, ou seja, um ser vivo capaz de falar.⁶⁸ *Logon ekhon* é o que faz do homem *zoon politikon*.⁶⁹

⁶³ MICHELAZZO, 1999: 98.

⁶⁴ “Nur solcher Kampfeideixe, zeigt” (HEIDEGGER, 1983: 153).

⁶⁵ “(...) ‘great words’ (*megaloi logoi*) with which to reply to striking blows” (ARENDT, *HC*: 25/37).

⁶⁶ VERNANT, 2000: 41.

⁶⁷ “To be political, to live in a polis, meant that everything was decided through words and persuasion and not through force and violence” (ARENDT, *HC*: 26/35).

⁶⁸ Cf., Aristóteles *Política* (1253a): “(...) man is by nature a political animal (*politikon zoon*), and a man that is by nature and not merely by fortune *citiless* (*apolis*) is either low in the scale of humanity or above it (like the ‘clanless, lawless, hearthless’ man reviled by Homer, for he is by nature *citiless* and also a lover of war) inasmuch as he resembles an isolated piece at draughts. And why man is a political animal in a greater measure than any bee or any gregarious animal is clear. For nature, as we declare, does nothing without purpose; and man alone of the animals possesses speech (*logon dé mónon anthropos ekhei tón zoon*). The mere voice (*phoné*), it is true, can indicate pain and pleasure, and therefore is possessed by the other animals as well (for their nature has been developed so far as to have sensations of what is painful and pleasant and to signify those sensations to another), but speech (*logos*) is designed to indicate the advantageous and the harmful, and therefore also the right and the wrong”. Diante da enorme quantidade de traduções em todas as línguas das obras clássicas da literatura grega clássica, optou-se por utilizar, nas citações, a numeração estabelecida por Immanuel Bekker (no caso de Aristóteles) e Henricus Stephanus (no caso de Platão), que são adotadas na maior

Assim, a palavra, o *logos*, não significa apenas o discurso, mas constitui o modo privilegiado em que o homem se coloca diante da *physis*. Através do *logos*, manifesto a totalidade do mundo, tal como me aparece (*dokei moi*). Daí que a *doxa*, como anteriormente já havíamos descrito, pode também ser traduzida como opinião. Neste sentido, Arendt (**DP**: 97) afirma que “todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo.”⁷⁰ Esta *doxa* não se apresenta, como para os modernos, como antítese da verdade (*alétheia*), mas, pelo contrário, como a própria zona de contato possível entre o homem e o desocultamento (*Unverborgenheit*). Para os habitantes da Ática, “a *doxa* não era nem ilusão subjetiva, nem distorção arbitrária, mas, ao contrário, era aquilo a que a verdade invariavelmente adería.”⁷¹

Na *doxa*, o ente se deixa ver ora de uma maneira ora de outra.⁷² Ela nem sempre pode ser verdadeira; pelo contrário, às vezes “pode se tornar o oposto da verdade,”⁷³ dissimulando o ente e se impondo sobre ele.⁷⁴ Somente o *logos* faz surgir a íntima relação, que já antes havíamos sublinhado, entre *doxa* e *alétheia*. A *alétheia* “se revela primeiro na palavra, na discussão com o outro, no *legein*.”⁷⁵ A maneira mais imediata de descobrir (*alétheia*) é falar das coisas, isto é, aquela determinação da vida que se pode apreender nos termos do *logos*, e que assume de maneira primordial a função de *alétheia*.⁷⁶

parte das edições como paginação suplementar. Tal medida é necessária para permitir ao leitor a consulta ao original ou à tradução mais acessível.

⁶⁹ Cf., ARENDT, **PP**: 35/79.

⁷⁰ Heidegger (1992: 13), afirma que “*das Bewußtsein hat darüber eine bestimmte Ansicht, doxa, die die Welt so aufnimmt, wie sie zunächst so scheint und sich zeigt, dokei*”.

⁷¹ ARENDT, **DP**: 100.

⁷² HEIDEGGER, 1983: 120.

⁷³ “(...) could become the opposite of truth (...)” (ARENDT, **PP**: 34-5/79).

⁷⁴ “*Die doxa ist nicht ohne weiteres falsch; sie kann falsch sein; sie kann das Seiende verstellen, sich davorschieben*” (HEIDEGGER, 1992: 23).

⁷⁵ “(...) zeigt sich zunächst im Sprechen, im Miteinanderreden, in *legein*” (HEIDEGGER, 1992: 17).

⁷⁶ “*Nun ist die nächste Art des Aufdeckens das Sprechen über die Dinge, d.h. die Bestimmung des Lebens, die man als logos fassen kann, übernimmt primär die Funktion des alétheia*” (HEIDEGGER, 1992: 25).

Todavia, em consonância com o próprio espírito agonal da Hélade, não bastava falar; era preciso falar bem com o intuito de convencer os outros.⁷⁷ Só o embate *eideixe*, faz mostrar a verdade. O *logos* não poderia subsistir sozinho, ele deveria ser aliado à *pethein* (persuasão), o discurso pela via da argumentação, a reflexão exposta em sentenças bem encadeadas, com a habilidade de convencer. A orientação primária é emprestada à opinião pública, à *eikós*, a fim de se impor seguidamente junto dela e dela obter potência e consideração – o discurso não visa, nesse caso, o estado de coisas do qual se fala, mas, pelo contrário, um se orientar pela opinião pública.⁷⁸

Em uma incansável e inexaurível troca de argumentos, o cidadão intercambiava “seu próprio ponto de vista, sua ‘opinião’ (...) com os de seus concidadãos.”⁷⁹ A persuasão – a quem os gregos dedicam uma divindade, *Pheitó*, com um templo localizado em Atenas –,⁸⁰ era, portanto, “a forma especificamente política de falar.”⁸¹ Somente a persuasão “leva em conta e sabe como lidar com a multidão”, de modo que apareça uma *doxa* em meio às suas múltiplas opiniões.⁸² As decisões concernentes à *polis* não eram decretadas de cima, mas decididas pela discussão e pela persuasão.⁸³

Não há, pois, peritos no domínio da política; as *doxai*, as opiniões de todos são equivalentes⁸⁴. Conforme leciona Vernant (2000: 42):

⁷⁷ A personagem emblemática talvez seja Cassandra, a quem Apolo concedeu o dom da clarividência sem, no entanto, dotá-la de *peitho*. Assim, apesar de ser ela a única a falar a verdade, quando previa as desgraças que se abateriam sobre Tróia como consequência da guerra contra os aqueus, ninguém lhe dava crédito.

⁷⁸ HEIDEGGER, 1992: 309.

⁷⁹ “(...) *his own view-point, his own 'opinion' (...) with those of his fellow citizens*” (ARENDT, *BPF*: 51/82). Em outro texto, Arendt (*QP*: 100-1) sublinha: “O decisivo [na persuasão] não é dar-se voltas em argumentos, nem se que possa pôr afirmações de cabeça pra baixo, mas sim que se adquiriu a capacidade de *ver*, de fato, as coisas de diferentes lados: isso significa, politicamente, que passou-se a saber abranger as muitas posições possíveis no mundo real, a partir das quais a mesma coisa pode ser contemplada e nas quais apresenta os aspectos mais distintos, apesar de seu caráter particular”.

⁸⁰ Cf., VERNANT, 2000: 41.

⁸¹ ARENDT, *DP*: 91.

⁸² ARENDT, *DP*: 96.

⁸³ ARENDT, *PP*: 134-5/191-2.

⁸⁴ CASTORIADIS, 2002: 192.

Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da *arché* são agora submetidas à arte da oratória e deverão ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas. Entre a política e o *logos*, há assim uma relação estreita, vínculo recíproco. A arte da política é essencialmente exercício da linguagem, e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através da sua função política. Historicamente, são a retórica e a sofística que, pela análise que empreendem das formas do discurso como instrumento de vitória nas lutas da assembleia e do tribunal, abrem caminho às pesquisas de Aristóteles ao definir, ao lado de uma técnica de persuasão, regras da demonstração e ao pôr uma lógica do verdadeiro, própria do saber teórico, em face da lógica do verossímil ou do provável, que preside aos debates arriscados na prática.

Não existe primazia entre as opiniões, o que pode ser compreendido na descoberta de Protágoras dos *dissói lógoi*, ou seja, o fato de que, a respeito de uma mesma coisa, seja possível existirem dois argumentos contraditórios entre si.⁸⁵ Não se tratava apenas de um exercício retórico, era também a formulação, no campo da política, da imparcialidade homérica,⁸⁶ o poeta que se propôs “a cantar os feitos dos troianos não menos do que os dos aqueus, e louvar a glória de Heitor não menos que a grandeza de Aquiles.”⁸⁷ A premissa, segundo Hannah Arendt (*PP*: 14/55-6), é que:

(...) o mundo se revela de maneira diferente aos homens segundo a posição ocupada por cada um; e que a “mesmice” do mundo, seu caráter comum (*koinon*, diriam os gregos, “comum a todos”) ou “objetividade” (como diríamos desde o ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se revela a todos e, apesar de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e conseqüentemente suas *doxai* (opiniões) –, “tanto eu quanto você somos humanos.”⁸⁸

⁸⁵ GUTHRIE, 1995: 52.

⁸⁶ Werner Jaeger (1995: 346) não deixava de apontar que “Homero é para os sofistas uma enciclopédia de todos os conhecimentos humanos, desde a construção de carros até a estratégia, e uma mina de regras para a vida prudente”.

⁸⁷ “(...) to sing the deeds of the Trojans no less than those of the Achaeans, and to praise the glory of Hector no less than the greatness of Achilles” (ARENDT, *BPF*: 51/81).

⁸⁸ “(...) the world opens up differently to every man according to his position in it; and that the ‘sameness’ of the world, its commonness (*koinon*, as the Greeks would say, ‘common to all’) or ‘objectivity’ (as we would say from the subjective viewpoint of modern philosophy), resides in the fact that the same world opens up to everyone and that despite all differences between men and their positions in the world – and consequently their *doxa* (opinions) – ‘both you and I are human’”.

No ambiente da *polis*, em meio a “incessante conversa, os gregos descobriram que o mundo que temos em comum é usualmente considerado sob um infinito número de ângulos, aos quais correspondem os mais diversos pontos de vista.”⁸⁹ Esta qualidade reveladora do discurso “vem a tona quando as pessoas estão umas com as outras.”⁹⁰ Assim, o deslocamento da verdade racional para o domínio da opinião significa “uma mudança do homem no singular para os homens no plural.”⁹¹ “A realidade do mundo”, segundo Arendt (*HC*: 199/211), “é garantida pela presença dos outros,”⁹² de modo que “conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado.”⁹³

Traduzir a palavra *polis* como designando uma simples cidade-estado (forma de organização social normal para todos os povos durante a Antiguidade), não faz jus à originalidade que a palavra detinha para os gregos e seus pares. Se retomarmos o pensamento ático em toda sua complexidade, despojando-o de toda carga que a tradição legou para sua interpretação, teremos que o termo *polis* “quer dizer a localidade, a dimensão em que, como tal, a existência expande seu acontecer histórico;”⁹⁴ é a “organização da comunidade que resulta do agir e do falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço se situa entre as pessoas que vivem juntas, com tal propósito.”⁹⁵

Participar da *polis*, *politeyesthai*, significava participar da existência comum.⁹⁶ Nessa esfera pública, o homem adquiria uma espécie de segunda vida, *bios politikos*, em que se efetuava uma distinção rigorosa entre “o que lhe é próprio

⁸⁹ “(...) incessant talk the Greeks discovered that the world we have in common is usually regarded from an infinite number of points of view” (ARENDT, *BPF*: 51/82).

⁹⁰ “(...) where people are with others” (ARENDT, *HC*: 180/192).

⁹¹ “(...) a shift from man in the singular to men in the plural” (ARENDT, *ThP*: 551)

⁹² “To men the reality of the world is guaranteed by the presence of others”.

⁹³ “(...) the reality of the public realm relies on the simultaneous presence of innumerable perspectives and aspects in which the common world presents itself and for which no common measurement or denominator can ever be devised” (ARENDT, *HC*: 57/67).

⁹⁴ “Die polis ist dei Geschichtsstätte, das Da, in dem, aus dem und für das Geschichte geschueht” (HEIDEGGER, 1983: 151).

⁹⁵ “(...) it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, and its true space lies between people living together for this purpose (...)” (ARENDT, *HC*: 198/211).

⁹⁶ JAEGER, 1995: 146.

(*idion*) e o que é comum (*koinon*).”⁹⁷ Enquanto a esfera privada era determinada pela necessidade da vida, o valor supremo da esfera pública era a liberdade.⁹⁸ Como afirma Arendt (*QP*: 47), “ser-livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa”. O homem, para viver em uma *polis*, ou seja, para ser cidadão, precisa ser liberto da dominação do outro, como o escravo, e da necessidade de ganhar o pão de cada dia, como o trabalhador. Só então ele poderia desfrutar da liberdade. Mas não da liberdade no sentido negativo, de não ser dominado e não dominar, mas sim positivamente, como “um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais.”⁹⁹

Sem estes muitos iguais a liberdade simplesmente não existe. O tirano, por exemplo, era considerado pelos gregos um homem infeliz, não só porque estava constantemente ameaçado pela traição dos que dominava,¹⁰⁰ mas principalmente porque não havia iguais com quem pudesse exercer sua liberdade.¹⁰¹ Afinal, o indivíduo em seu isolamento jamais pode ser livre.¹⁰² No mesmo sentido, dentro da esfera familiar, onde exercia o domínio,¹⁰³ o homem só atingia a liberdade “na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais.”¹⁰⁴

Na verdade, nem mesmo o poder do tirano era “tão grande nem tão ‘perfeito’ quanto o poder com que o *paterfamilias*, o *dominus*, reinava na casa onde

⁹⁷ JAEGER, 1995: 144, Cf., no mesmo sentido, ARENDT, *HC*: 24/33.

⁹⁸ “What distinguishes the communal life of people in the polis from all other forms of human communal life – with which the Greeks were most certainly familiar – is freedom” (ARENDT, *PP*: 116/171).

⁹⁹ ARENDT, *QP*: 48.

¹⁰⁰ Esta era o argumento de Platão que, pela boca de Sócrates, condenava o tirano como o mais infeliz dos homens, no livro IX de *A república*.

¹⁰¹ ARENDT, *PP*: 118/173. Aristóteles, na *Política* (1959: 1325a), afirma que “the life of the free man is better than the life of mastership (bíos ton despotikon), for this is true - there is nothing specially dignified in employing a slave, as a slave, for giving orders about menial duties has in it nothing of nobility”.

¹⁰² ARENDT, *QP*: 102.

¹⁰³ Aristóteles (1959: 1259b) cita os diferentes tipos de domínio que o homem exercia em seu lar: 1) o domínio do mestre sobre o escravo; 2) o domínio do pai sobre o filho; 3) o domínio do marido sobre a esposa.

¹⁰⁴ “so far he had the power to leave the household and enter the political realm, where all were equals” (ARENDT, *HC*: 32/42).

mantinha os escravos e seus familiares.”¹⁰⁵ Mas mesmo ele estava sujeito a uma força maior, a necessidade, que o impelia na “manutenção individual e sobrevivência como vida da espécie.”¹⁰⁶ O *oikos*, o lar, e a família eram então o espaço onde os homens viviam juntos em decorrência das “necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para as outras formas de vida animal.”¹⁰⁷

Não que a esfera privada não constituísse um importante aspecto na vida do cidadão da *polis* em um duplo aspecto. Primeiro, porque era dali que o homem obtinha seu sustento. A posse de propriedades simbolizava que o cidadão dominava as “próprias necessidades vitais.”¹⁰⁸ Nesse sentido, a riqueza privada só adquiria importância quando “garantia com razoável certeza que ele não teria que prover para si mesmo os meios do uso e do consumo, e estava livre para exercer a atividade política.”¹⁰⁹

Por outro lado, e este é o segundo aspecto não privativo da privacidade, “sem ser dono de sua casa, o homem não podia participar dos negócios do mundo porque não tinha nele lugar algum que lhe pertencesse.”¹¹⁰ Esse fato não era de menor importância. Nas palavras de Hannah Arendt (*HC*: 71/81), “as quatro paredes da propriedade particular de uma pessoa oferecem o único refúgio seguro contra o mundo público comum.”¹¹¹ Ora, uma existência vivida totalmente em

¹⁰⁵ “(...) *was less great, less ‘perfect’ than the Power with which the paterfamilias, the dominus, ruled over his household of slaves and family*” (ARENDT, *HC*: 27/36). No mesmo sentido, ARENDT, *QP*: 103, “(...) *o pater familias, o dono da casa, reinava como um verdadeiro monarca ou déspota sozinho sobre sua casa multiforme, composta de mulher, filhos e escravos*”.

¹⁰⁶ “(...) *its individual maintenance and its survival as the life of the species*” (ARENDT, *HC*: 30/39-40).

¹⁰⁷ “(...) *needs of biological life, which are the same for the human animal as for other forms of animal life*” (ARENDT, *HC*: 24/33).

¹⁰⁸ “(...) *one’s own necessities of life*” (ARENDT, *HC*: 65/75).

¹⁰⁹ “(...) *it assured with reasonable certainty that its owner would not have to engage in providing for himself the means of use and consumption and was free for public activity*” (ARENDT, *HC*: 64-5/74). Neste contexto, pode-se compreender a justificativa grega para a escravidão: “(...) *the point of exploitation of slaves in classical Greece was to liberate their masters entirely from labor so that they then might enjoy the freedom of the political arena*” (ARENDT, *PP*: 117/171).

¹¹⁰ “(...) *without owning a house a man could not participate in the affairs of the world because he had no location in it which was properly his own*” (ARENDT, *HC*: 29-30/39).

¹¹¹ “(...) *the four walls of one’s private property offer the only reliable hiding place from the common public world*”.

público não pode ser senão uma existência “superficial”, porque “perde a qualidade resultante do vir à tona a partir de um terreno mais sombrio que deve permanecer oculto a fim de não perder sua profundidade num sentido muito real e não subjetivo.”¹¹²

Feitas estas considerações acerca da esfera privada, é imperativo reconhecer que ela se baseia na mais firme desigualdade. A característica primordial do espaço público, desse modo, é formar uma igualdade, onde os “desiguais precisam ser ‘igualados’.”¹¹³ Conforme aponta Vernant (2000: 99), “todos os que nele penetram se definem, por isso mesmo, como iguais, como *isoî*”. Mas não se deve vincular esta igualdade ao conceito de justiça, nem mesmo a uma suposta “igualdade perante a lei”.¹¹⁴ Igualdade, no sentido que os antigos gregos designavam o termo, *isonomia*, nada mais era do que afirmar que todos os cidadãos da *ágora* tinham “o mesmo direito à atividade política.”¹¹⁵ “A igualdade”, afirma Arendt (*HC*: 32/42), “era a própria essência da liberdade.”¹¹⁶

Assim, o local de origem desta liberdade nunca poderá estar situado no interior do homem, seja em sua vontade ou em seu pensamento; ele está localizado “no interespço que só surge quando muitos se reúnem e que só pode existir enquanto ficarem juntos.”¹¹⁷ É o espaço político que realiza e garante a liberdade de todos os cidadãos da *polis* e a “realidade discutida e testemunhada pela

¹¹² “(...) it loses the quality of rising into sight from some darker ground which must remain hidden if its is not to lose its depth in a very real, non-subjective sense” (ARENDT, *HC*: 71/81).

¹¹³ “(...) unequals who stand in need of being ‘equalized’” (ARENDT, *HC*: 215/227).

¹¹⁴ Segundo Castoriadis (1987: 295): “A igualdade dos cidadãos é naturalmente igualdade em relação à lei (*isonomia*), porém, no fundo, é bem mais que isso. Ela não se resume na outorga de ‘direitos’ iguais passivos – mas consiste na *participação* geral ativa nos negócios públicos”.

¹¹⁵ ARENDT, *QP*: 49. Paradigmático neste sentido é o trecho em que Heródoto (1921: 177) descreve os acontecimentos posteriores à morte do tirano Polícrates. Meandro, que havia sido nomeado vice-regente pelo finado e, assim, era o designado para assumir o controle de Samos, convoca a assembléia dos cidadãos e decide extinguir a soberania: “It is known to you that I have sole charge of Polycrates’ sceptre and dominion; and it is in my power to be your ruler. But, so far as in me lies, I will not myself do that which I account blameworthy in my neighbour. I ever disliked that Polycrates or any other man should lord it over men like himself. Polycrates has fulfilled his destiny; for myself, I call you to share all power, and I proclaim equality (*isonomién*); only claiming as my own such privilege that six talents of Polycrates’ wealth beset apart for my use, and that I and my descendants have besides the priesthood of Zeus the Liberator, whose temple I have founded, and I now give you freedom”.

¹¹⁶ “Equality (...) was the very essence of freedom”.

¹¹⁷ ARENDT, *QP*: 103.

maioria,”¹¹⁸ formando “uma espécie de teatro onde a liberdade podia aparecer.”¹¹⁹ Os limites, as fronteiras dessa liberdade coincidiam, pois, com os muros da cidade.¹²⁰

O estabelecimento da *polis* requeria um ato legislativo. A lei constituía esta “linha divisória” que ao mesmo tempo protegia e separava as esferas pública e privada e estabelecia a fronteira entre a *polis* e o mundo exterior.¹²¹ Para os gregos, a lei é a própria alma da *polis*. A sentença de Heráclito, *machestai chre ton demon hyper tou nomou hokosper teichos* (o povo deve lutar pela lei como por um muro), expressa no fragmento 44, traduz exatamente essa idéia de uma lei que assegura a cada homem um lugar definido onde pudesse exercer sua liberdade.¹²² Para além da cidade visível, protegida “pela cinta de muralhas, a cidade invisível que tem na lei um firme baluarte”.¹²³

Estes limites nos quais se formava e se mantinha o espaço político, porém, jamais era considerado pelos gregos como provenientes da política, diferindo frontalmente dos modernos, que colocam a atividade de legislar como o principal conteúdo da ação política. O legislador “não era um cidadão da polis e o que ele fazia definitivamente não era ‘político’.”¹²⁴ Como coloca Arendt (*HC*: 194-5/207):

Antes que os homens comessem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudessem

¹¹⁸ “(...) reality discussed and attested to by the many” (ARENDT, *PP*: 130/186).

¹¹⁹ “(...) a kind of theater where freedom could appear” (ARENDT, *BPF*: 154/201). Nestes termos, podemos compreender a lição de Heidegger (2001a: 59) ao afirmar que, “para os gregos limite não é aquilo onde acaba algo, nada negativo, mas sim onde começa, pelo qual é limitado em sua forma. Para os gregos, limite (*pêras*) é uma determinação positiva”.

¹²⁰ Cf., ARENDT, *QP*: 103. Por isso, afirma Hannah Arendt (*PP*: 129/186), era inconcebível para o povo grego algo como uma política externa. A política é sempre algo que ocorre no interior da *polis*. Os bárbaros, tal como os escravos, eram *aneu logou*, ou seja, desprovidos de fala, e contra eles só poderia se usar a violência pura e a dominação, jamais a persuasão.

¹²¹ ARENDT, *HC*: 63/73.

¹²² Cf., ARENDT, *HC*: 63/73; 194-5/207.

¹²³ JAEGER, 1995: 143. Na tragédia *Eumênides*, a terceira e última parte da trilogia *A Oréstia*, composta entre 460 e 459 a.C., portanto no auge da *polis*, Ésquilo define, através do discurso da deusa Atena, o Areópago, tribunal composto pelos melhores cidadãos da cidade (v. 487), como uma muralha de cidadãos incorruptíveis, “que zelam pela cidade que dorme” (v. 704-5). Cf., neste sentido, OST, 2004: 137.

¹²⁴ “(...) was not a citizen of the polis, and what he did was definitely not ‘political’” (ARENDT, *PP*: 129/186).

exercer todas as ações subseqüentes; o espaço era a esfera pública da polis e a estrutura era a sua lei (...). Mas essas entidades tangíveis não eram, em si, o conteúdo da ação política (a polis não era Atenas, e sim os atenienses), nem inspiravam a mesma lealdade que vemos no patriotismo romano.¹²⁵

Ao contrário de romanos, que afirmavam a sua lei (*lex*) como “algo que institui de novo relações entre homens,”¹²⁶ os gregos entendiam seu *nomos* como “a regra que preside às partilhas, a norma que diz o limite.”¹²⁷ O legislador, então, deveria ser encarado como o construtor dos muros da cidade; a atividade de legislar não seria diferente daquela do arquiteto. Em ambas existe uma técnica (*techné*)¹²⁸ que é aplicada visando um determinado fim (*telos*), qual seja, estabelecer os limites da polis. Construir muros e fazer leis, ambos são modos de fabricação (*poiesis*), nunca formas de agir (*praxis*).¹²⁹

O ato de fabricar algo, seja uma mesa, um muro ou uma lei, envolve sempre um ato de violência, porque submete a *physis* a um determinado fim (*telos*). Do mesmo modo, a lei guarda, tanto em sua origem quanto em sua essência, “algo de violento.”¹³⁰ É essa consciência que faz Sólon destacar o caráter violento da lei, ao afirmar que pela força da lei (*krátei nomou*) ele uniu, em sua tarefa de legislador, “ao

¹²⁵ “Before men began to act, a definite space had to be secured and a structure built where all subsequent actions could take place, the space being the public realm of the polis and its structure the law (...). But these tangible entities themselves were not the content of politics (not Athens, but the Athenians were the polis), and they did not command the same loyalty we know from the Roman type of patriotism”.

¹²⁶ ARENDT, *QP*: 113.

¹²⁷ OST, 2004: 194-5.

¹²⁸ Segundo Aristóteles (*Ética à Nicômaco*, VI, 3), *techné* é uma das cinco “disposições em virtude das quais a alma possui a verdade”, um modo de desvelamento. Cf., no mesmo sentido, HEIDEGGER, 2001: pp. 17-8.

¹²⁹ Esta diferença entre *poiesis* (fabricação) e *praxis* (ação), fundamental no pensamento grego pré-filosófico, ecoa ainda na obra de Aristóteles. Assim, em *Ética à Nicômaco* (1140a), escreve: “Há uma diferença entre produzir e agir (quanto à natureza de ambos, consideramos como assente o que temos dito mesmo fora de nossa escola); de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir”. Mais adiante (1141b), o estagirita pondera que “a sabedoria política e a prática são a mesma disposição mental, mas sua essência não é a mesma. Da sabedoria que diz respeito à cidade, a sabedoria prática que desempenha um papel controlador é a sabedoria legislativa, enquanto a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida pela denominação geral de ‘sabedoria política’ e se ocupa com a ação e a deliberação”.

¹³⁰ ARENDT, *QP*: 114.

mesmo tempo a violência e a justiça, *bían kai díken*.”¹³¹ É também o motivo de Píndaro declarar que “*nomos ho pánton basileús/thnatón te kai athanáton/ágei dikaiôn tò biaiótaton/hypertáta kheirí*”, ou seja, “a lei é o soberano de todos, mortais e imortais, e, ao criar justiça, desempenha a coisa mais violenta com mão prepotente.”¹³²

O *nomos*, deste modo, era “pai e déspota”, não só porque o domínio era, na experiência grega, característico da esfera do lar, onde o pai era senhor supremo, mas também no sentido de que “a lei gerava o cidadão (...) de modo análogo a como o pai gerava o filho.”¹³³ No entanto, ressalva-se que a obediência às leis não tem um fim natural como aquela obediência do filho em relação ao pai. Assemelhava-se muito mais com a sujeição vivenciada pelo escravo. Assim, “nessa relação com a lei – isto é, com os limites dentro dos quais ele era livre e isso circunscrevia o espaço de sua liberdade – o cidadão da *polis* era ‘filho e escravo’ durante toda sua vida.”¹³⁴ Esta era a única dominação que o homem grego admitia no espaço público, porque era ela que permitia a fundação deste espaço e, portanto, era o próprio fundamento da sua liberdade política.

A ação política, que carrega sempre uma imprevisibilidade, flertava sempre com a *hybris*, ou seja, com o descomedimento, com a possibilidade de transgressão dos “limites que não estavam definidos em parte alguma.”¹³⁵ Portanto,

¹³¹ VERNANT, 2000: 67-8. Continua o autor (2000: 68): “*Kratos e Bia*, os dois velhos acólitos de Zeus, que não deviam afastar-se um instante de seu trono porque personificavam o que o poder Soberano comporta ao mesmo tempo de absoluto, de irresistível e de irracional, passaram ao serviço da Lei; ei-los servidores de *Nomos* que domina doravante, no lugar do rei, no centro da cidade”. Cf., também, AGAMBEN, 1998: 31.

¹³² ARENDT, *QP*: 114-5.

¹³³ “(...) *the law sired the citizen, so to speak, much as the father sired son*” (ARENDT, *PP*: 182/244).

¹³⁴ “(...) *in this relation to the law – that is, to those limits inside of which He was free and that circumscribed the space of his freedom – the citizen of the polis was ‘son and slave’ his entire live*” (ARENDT, *PP*: 1982/245). Essa comparação entre pai e déspota aparece no *Crito* (50a-51b).

¹³⁵ CASTORIADIS, 1987: 304. O descomedimento, a *hybris*, é o grande tema das tragédias gregas. A trilogia *As Oréstias*, de Ésquilo, pode ser um excelente exemplo. Agamenon, na esperança de contar com o apoio dos deuses para conseguir ventos mais favoráveis em sua campanha contra Tróia, sacrifica sua filha Ifigênia. No retorno para casa, sua esposa, Clitemnestra, em conluio com seu amante Egisto põe termo à vida do comandante dos aqueus (esse é o tema da primeira peça, *Agamenon*). Por sua vez, Orestes (“um rebento matador de mãe, vingador de pai”, conforme previu o coro da primeira peça), que retornava do exílio, assassina, para honrar o pai, sua mãe e o amante (este é o tema da segunda peça, *Coéforas*). *Eumênides*, a terceira peça, por sua vez, trata de encerrar esse “sangrento fluxo de desonra”, substituindo, sob os auspícios da deusa Atena, a lei de talião pela justiça dos homens. Do mesmo modo, Édipo, em *Édipo Rei*, de Sófocles, é consumido pela *hybris* tanto no

Hannah Arendt (**PP**: 187/250) pode afirmar que “a esse impulso para o ilimitado os gregos contrapunham o *nomos*, que restringia a ação àquilo que acontece entre os homens no interior da *polis*.”¹³⁶ É a vileza dos homens e seu espírito inquieto, característicos da *hybris*, que “produzem naturalmente a desordem,”¹³⁷ o *kaos*.¹³⁸ O *nomos* opõe-se à fugacidade de tudo o que é mortal, à transitoriedade do discurso e da ação, restaurando a harmonia, o *cosmos*.¹³⁹ O *nomothète* e a lei que ele promulga são em si a expressão dessa vontade mediana, dessa media proporcional que dará a cidade seu ponto de equilíbrio.

Não se pode imaginar, porém, que as leis fossem impostas aos cidadãos; pelo contrário, também elas são objeto constante das deliberações da *ekklesia*. As leis eram submetidas a um processo constante de questionamento e o legislador precisa usar da persuasão para fazê-las respeitáveis. Hannah Arendt (**BPF**: 23/50) destaca que “quando homens livres obedeciam seu governo, ou às leis da *polis*, sua obediência era chamada *pheitharkía*, uma palavra que indica claramente que a obediência era obtida pela persuasão.”¹⁴⁰ Por essa razão as leis atenienses viam sempre precedidas da expressão “*edoxe tê boulê kai tô demô*” (“pareceu bom ao

momento de seu parricídio (Édipo mata Laio em uma discussão acerca daquele entre os dois que detinha a preferência de passagem) quanto no modo apaixonado com que conduz sua investigação, mesmo sendo advertido por diversas personagens das conseqüências da verdade. O resultado é a sua desgraça e a maldição de seus descendentes. Mas talvez o texto mais emblemático do pensamento político grego é a peça *Antígona*, de Sófocles. Tradicionalmente concebida como uma disputa entre o direito positivo e o direito natural, pelo menos desde a interpretação de Hegel, o embate entre a filha de Édipo e Creonte pelo destino dos restos mortais de Polínices, irmão da personagem título, é um discurso político sobre as virtudes da moderação e os riscos da *hybris*. A paixão desmedida da protagonista por seu irmão e do regente Creonte pela cidade e pelo poder acabam desencadeando a tragédia, na medida em que “se aferram em suas razões e não escutam as razões dos outros” (CASTORIADIS, 1987: 309). Assim, é significativo que o Coro final, ao invés de condenar Creonte e tecer odes às leis divinas, prefira louvar o *phronein*, ou seja, o comedimento, “como a primeira condição para a felicidade” (v. 1485). Cf., neste sentido, CASTORIADIS, 1987: 307-10 e, também, OST, 2004: 183-232.

¹³⁶ “*The Greeks countered this thrust toward limitlessness with the nomos, limiting action to what happens between men within a polis and when, as inevitably happened, action drew the polis into matters lying beyond it, such matters were referred back to the polis*”.

¹³⁷ VERNANT, 2000: 68.

¹³⁸ “O Caos apresenta-se aqui, primeiramente, como a ausência de ordem para o homem, a falta de correspondência positiva entre as intenções e as ações humanas, por um lado, e seus resultados e conseqüências, por outro. (...) O Caos também se apresenta como Caos no homem, isto é, como sua *hybris*. E, como em Anaximandro, a ordem que termina prevalecendo é a ordem através da catástrofe – ordem ‘desprovida de sentido’” (CASTORIADIS, 1987: 307).

¹³⁹ Jaeger (1995: 202) se refere ao *Cosmos* “como uma comunidade jurídica das coisas”.

¹⁴⁰ “(...) *when free men obeyed their government, or the laws of the polis, their obedience was called pheitharkía, a word which indicates clearly that obedience was obtained by persuasion*”.

Conselho e ao povo que...”), o que indica justamente este caráter consciente da natureza transitória da norma e demarca claramente sua “autoinstituição”.¹⁴¹

Desse modo, a consciência presente na Grécia antiga, na *polis* pré-filosófica, é a de que aquele espaço comum, formado por pessoas e instituições, pelas ações e pelos debates, constituía um mundo para aqueles que dele participavam, “que se interpõe entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos.”¹⁴² Não se trata ainda, como será na modernidade, da conjunção de interesses mesquinhos e pessoais de cada indivíduo isolado (noção inteiramente desconhecida para o pensamento grego), mas de tratar a política e o direito como aquilo que *inter-essa*, algo “que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga.”¹⁴³

Todavia, esta consciência política acabou completamente esquecida no vocabulário político ocidental (com exceção de algumas ocasiões de grave agitação institucional). Em seu lugar se impôs outra tradição, que tinha como principal objetivo “encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de evitar inteiramente a política.”¹⁴⁴ Ao afastar “todas as experiências políticas que não se encaixassem em sua moldura,”¹⁴⁵ esta tradição acabou servindo como força seletiva e ativa que em sua transmissão é capaz de relegar ao esquecimento certos conceitos fundamentais.¹⁴⁶ Sua origem, segundo Hannah Arendt, reside na atitude hostil do

¹⁴¹ Cf., CASTORIADIS, 2002: 193.

¹⁴² “(...) which physically lies between them and out of which arise their specific, objective, worldly interests” (ARENDT, *HC*: 182/195).

¹⁴³ “(...) which lies between people and therefore can relate and bind them together” (ARENDT, *HC*: 19882/195).

¹⁴⁴ “(...) find theoretical foundations and practical ways for an escape from politics altogether” (ARENDT, *HC*: 222/234).

¹⁴⁵ “(...) all political experiences that did not fit into its frameworks” (ARENDT, *PP*: 47/93).

¹⁴⁶ Howard Caygill (1997: 28-9) oferece um interessante posicionamento, no que se refere à origem etimológica da palavra tradição: “Originário do direito romano, *traditio* era um termo jurídico que denotava ‘entrega’, ‘transferência’ ou ‘rendição’. Seu uso foi estendido à religião por Tertuliano no século II a. C. como parte de sua tradução indiscriminada da experiência religiosa cristã na linguagem do direito romano. Nessa época, ‘tradição’ foi um termo extremamente equívoco, uma vez que o sentido conhecido de ‘transmissão’ de uma doutrina oral coexistia com o menos conhecido de ‘rendição’ e ‘traição’. Assim, por exemplo, teólogos descreveram a traição de Cristo por Judas como a ‘tradição’ que deu início aos eventos de sua ‘paixão’. O termo ‘tradição’ foi ainda definido como o crime eclesástico de entregar textos sagrados numa época de perseguição – expondo-os à destruição pelos infiéis. Uma pessoa culpada de um crime de ‘tradição’ era um ‘traditor’ ou, no uso posterior, um ‘traidor’”.

filósofo com a política e seu “momento traumático (...) coincide com o julgamento e condenação de Sócrates pela *polis* ateniense.”¹⁴⁷

1.2 O conflito do filósofo com a *polis* e a tirania da verdade

A filosofia surgiu no esteio dessa forma inteiramente nova de associação política que era a *polis* e, deve-se dizer, dificilmente teria aparecido em outras condições senão nessas de um ambiente atribulado, de constante deliberação e contestação, que levou a laicização das relações sociais.¹⁴⁸ Apesar de ainda estar muito mais próxima do mito do que da moderna investigação científica, a filosofia praticada pelos jônios difere do mito no essencial pela recusa de um poder soberano que pudesse estabelecer a ordem, o *Cosmos*.¹⁴⁹ Para os primeiros filósofos, com especial ênfase em Anaximandro, a “ordem não é mais hierárquica; consiste na manutenção de um equilíbrio entre potências doravante iguais, sem que nenhuma delas deva obter sobre as outras um domínio definitivo que ocasionaria a ruína do cosmo.”¹⁵⁰

Desse modo, certamente o modelo político grego foi fundamental para o desenvolvimento do pensamento filosófico. Mas se a filosofia foi filha da *polis*, é preciso dizer, com Wolff (1982: 9), que sempre “foi, pelo menos, uma criança tardia e rebelde”. Os filósofos, desde o início, romperam com os pressupostos do modo de ser grego, substituindo o predomínio da ação por uma paixão pela contemplação e pelo conhecimento. À imortalidade do homem por meio da fama, aquela que só poderia ser garantida por meio de “grandes feitos e palavras”, os filósofos

¹⁴⁷ DUARTE, 2000: 162.

¹⁴⁸ Nos termos de Vernant (2000: 85): “Em sua forma, a filosofia relaciona-se de maneira direta com o universo espiritual que pareceu definir a ordem da cidade e se caracteriza precisamente por uma laicização, uma racionalização da vida social”. Cf., também, JAEGER, 1995: 192.

¹⁴⁹ A *Teogonia* de Hesíodo constitui um louvor ao rei Zeus, que derrota os Titãs e Tifeu, banindo-os para o Tártaro ventoso. Coagido pelos demais deuses, o filho de Cronos “toma para si a soberania e senta-se no trono dos Imortais; depois, reparte entre os Olímpicos os encargos e as honras (*timais*)” (VERNANT, 2000: 85-7). Deste modo, “o estabelecimento do poder soberano e a fundação da ordem aparecem como dois aspectos inseparáveis

¹⁵⁰ VERNANT, 2000: 98.

contrapõem a eternidade do Ser. É a proximidade com a eternidade do Ser, que só pode ser alcançada através do *nous* (espírito seria uma tradução provável), que capacitava o homem à imortalidade.¹⁵¹

Imortalizar-se, portanto, significava, nos novos termos indicados pelos filósofos, “coabitar com as coisas que existem para sempre, ali estar presente em um estado de atenção ativa, mas sem nada fazer, sem desempenho de feitos ou realização de obras.”¹⁵² Ora, é evidente que tal postura somente pode se conceber no absoluto isolamento, “fora da esfera dos negócios humanos e fora da pluralidade dos homens.”¹⁵³ Pois a proximidade com o eterno só pode ser alcançada através da mais profunda contemplação, o exercício de “libertar a alma e afastá-la do corpo”, exercício que corresponde exatamente à morte, de modo que o verdadeiro filósofo, enquanto vivo, “pratica a morte”.¹⁵⁴ O pensamento era, assim, a “capacidade humana para libertar-se de toda esfera dos assuntos humanos, os quais não deveriam ser levados demasiado a sério.”¹⁵⁵

Os filósofos se caracterizam pela indiferença com as coisas que aos demais homens pareciam importantes, tais como o dinheiro, a honra e a fama, pelas coisas do lar e, principalmente, “sua aparente cegueira com relação aos seus próprios interesses e a sua indiferença perante as emoções da praça pública.”¹⁵⁶ Até mesmo Platão (1924: 172c) adverte que “aqueles que ocupam grande parte de suas vidas às

¹⁵¹ Cf., ARENDT, *LMI*: 136/104: “*The way to the new immortality was to take up one’s abode with things that are forever, and the new faculty making this possible was called nous or mind. The term was borrowed from Homer, where noos encompasses all mental activities besides designating the specific mentality of one person. It is nous that corresponds to Being, and when Parmenides says “to gar auto noien estin te kai einai (to be and to think [“noein, the activity of nous]are the same”), he is already saying implicitly what Plato and Aristotle then said explicitly: that there is something in man that corresponds exactly to the divine because it enables him to live, as it were, in its neighborhood”.*

¹⁵² “(...) *to dwell in the neighborhood of those things which are forever, to be there and present in a state of active attention, but without doing anything, without performance of deeds or achievement of works*” (ARENDT, *BPF*: 47/76-7).

¹⁵³ “(...) *outside the realm of human affairs and outside the plurality of men*” (ARENDT, *HC*: 20/29).

¹⁵⁴ Cf., PLATÃO, 2005: 67c-68a. A semelhança entre a atividade do filósofo e a morte é o tema principal do *Fédon* de Platão. Nele, Sócrates, momentos antes de lhe ser aplicada sua sentença de morte, explica aos seus discípulos não temer a morte, porque “*those who pursue philosophy aright study nothing but dying and being dead*” (64a).

¹⁵⁵ “(...) *capacity of turning away from the whole realm of human affairs which should not be taken too seriously by men*” (ARENDT, *BPF*: 47/76).

¹⁵⁶ JAEGER, 1995: 194.

pesquisas filosóficas, quando se apresentam nos tribunais, fazem figura de oradores risíveis.”¹⁵⁷ Tal atitude não poderia se considerada senão com desdém pelos habitantes da *polis*, que se esmeravam em produzir chistes jocosos acerca da vida dos filósofos. O mais famoso deles é aquele sobre Tales, que absorto na contemplação das esferas celestes, precipitou-se em um poço, despertando risos de sua criada trácia, por querer ver as coisas do céu e não ver o que está aos seus pés.¹⁵⁸

“A conduta e as aspirações dos filósofos”, conforme coloca Jaeger (1995: 195), “são desmedidas e extravagantes, no sentir do povo, e é crença popular dos Gregos que aqueles homens sutis e sonhadores são infelizes porque são *perittós*”. O termo, proposto por Aristóteles (na *Metafísica*), é de difícil tradução mas, sem dúvida alguma, tem ligação com a *hybris*, no sentido de que estes homens, invejosos dos deuses, ultrapassam os limites impostos ao espírito humano. Daí decorre a censura que lhes lançam os cidadãos, de que os filósofos, sem saberem o que é bom para si, são incapazes de saber o que é bom para a *polis*. A filosofia seria, portanto, completamente inútil!¹⁵⁹

A maior parte dos filósofos, conscientes da opinião que o vulgo fazia deles, optou por se afastar da cidade e, conseqüentemente, dos negócios humanos. Sócrates, por sua vez, preferiu assumir a tarefa de mostrar que a filosofia é importante para a *polis*. Convém lembrar que a Atenas de Sócrates não é mais aquela que havia antecedido a morte de Péricles. O espírito agonal autêntico havia se pervertido de modo que “o debate, com o que ele implica de desacordo, degenera em erística; a alegria que ele tem em revelar-se aos outros não é mais do que a aspiração arrebatada a ser o melhor.”¹⁶⁰ O reflexo dessa mentalidade foi o ímpeto imperialista

¹⁵⁷ “(...) *les gens qui, aux recherches philosophiques, ont longtemps occupé leur vie, quand ils viendront devant les tribunaux, y feront figure de rhéteurs bien risibles*”.

¹⁵⁸ Assim Platão (1924: 174a) descreve a anedota: “*Ainsi Thales observait les astres, Théodore, et, le regard aux cieux, venait choir dans le puits. Quelque Thrace, accorte et plaisante soubette, de le railler, ce dit-on, de son zèle à savoir ce qui se passe au ciel, lui qui ne savait voir ce qu’il avait devant lui, à ses pieds*”.

¹⁵⁹ Assim, Platão (1991: 489b), em *A república*, pode afirmar, apenas repetindo a opinião do vulgo, que “(...) *the most decent of those in philosophy are useless to the many*”.

¹⁶⁰ VALLÉ, 2003: 52. Conforme Arendt (PP: 16/58): “*In this agonal spirit, which eventually was to bring the Greek city-states to ruin because it made alliances between them well-nigh impossible and poisoned the domestic life of the citizens with envy and mutual hatred (envy was the national vice of ancient Greece), the commonweal was constantly threatened*”.

que tomou Atenas e provocou a guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), que resultou em importantes conflitos sociais que levariam ao fim da democracia na *polis*.¹⁶¹

Ao invés de promover a “intensa e ininterrupta competição de todos contra todos, *aei aristeuein*, cada um tentando ser o melhor,”¹⁶² Sócrates acreditava que se ele ensinasse “as pessoas como pensar, como falar consigo mesmas, uma ação distinta da arte da oratória de como persuadir e da ambição do sábio de ensinar o que pensar e como aprender, ele melhoraria seus concidadãos.”¹⁶³ Seu objetivo não era, ao contrário dos sofistas, educar os cidadãos, mas sim aperfeiçoar-lhes as opiniões, de modo que “a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros.”¹⁶⁴ O papel do filósofo, portanto, não era ser governante da *polis*, nem ser aquele que diz a verdade, mas ser um moscardo, que aferroa os homens, despertando-lhes para o pensar, tornado-lhes “cidadãos mais verdadeiros.”¹⁶⁵

E justamente por essa postura que Sócrates foi levado a julgamento pela *polis*. Não se pode esquecer que seus algozes o acusaram de “investigar indevidamente o que se passa embaixo da terra e no céu, por deixar os bons argumentos ruins e também por induzir outros a fazerem a mesma coisa.”¹⁶⁶ Ora, o problema é que “o pensamento tem inevitavelmente um efeito destrutivo e solapador em todos os critérios estabelecidos, valores e medições do bem e do mal, em suma, naqueles costumes e regras de conduta.”¹⁶⁷ Desse modo, conforme Arendt (*ReJ*: 168):

¹⁶¹ Cf., AUSTIN; VIDAL-NARQUET, 1986: 127, para quem: “*La guerra del Peloponeso significó un giro decisivo en la historia de Grecia, tanto si la consideramos en sus aspectos políticos y militares, como si lo hacemos desde los sociales o economicos. Indica en efecto la decadencia de la ciudad como marco esencial de la civilización griega, y su sustitución durante el siglo IV por nuevos marcos, en particular por la monarquía, que será la forma que predominará en la época helenística*”.

¹⁶² “(...) *intense and uninterrupted contest of all against all, aei aristeuein, ceaselessly showing oneself to be the best of all*” (ARENDT, *PP*: 16/58).

¹⁶³ ARENDT, *ReJ*: 166-7.

¹⁶⁴ ARENDT, *DP*: 100.

¹⁶⁵ ARENDT, *DP*: 97. A metáfora do moscardo se encontra na *Apologia* (PLATÃO, 2005: 30e), onde Sócrates afirma aos atenienses: “*for if you put me to death, you will not easily find another, who, to use a rather absurd figure, attaches himself to the city as a gadfly to a horse, which, though large and well bred, is sluggish on account of his size and needs to be aroused by stinging*”.

¹⁶⁶ “(...) *investigating the things beneath the earth and in the heavens and making the weaker argument stronger and teaching others these same things*” (PLATÃO, 2005: 20c).

¹⁶⁷ ARENDT, *ReJ*: 243.

(...) Sócrates, que passou a vida examinando a si mesmo e aos outros, ensinando a si mesmo e aos outros a pensar, não pode deixar de questionar todos os padrões e medições existentes. Longe de tornar os outros mais “morais”, ele solapa a moralidade e abala a crença inquestionável e a obediência inquestionável.

E, inclusive, entre os discípulos de Sócrates havia homens como Crítias e Alcebíades que acabaram por se tornar uma ameaça à polis, por terem sido despertados pelo moscardo. Por isso, os acusadores de Sócrates podiam afirmar com certa razão, diante da platéia de jurados, que ele era “uma pessoa abominável e corruptora da juventude.”¹⁶⁸

O julgamento e posterior condenação do principal filósofo ateniense à morte causou profundo impacto em seus discípulos e, em especial, em Platão. Isto porque, como apontou Koyré (1966: 98):

O encontro com Sócrates foi o que incendiou a alma de Platão e lhe acendeu o fogo da filosofia; a impressão produzida por Sócrates e sua inesquecível memória foram o que, durante toda sua vida, alimentaram a chama que nos ilumina até hoje. Mas Sócrates, o único filósofo verdadeiro que o mundo conheceu, Sócrates, o amigo dos deuses, o melhor e mais sábio dos homens, foi condenado à morte por seus concidadãos.¹⁶⁹

E não fora condenado por uma defesa inábil, por intriga política ou mera circunstância do destino. Por certo, estes foram elementos que se agregaram no decorrer do processo, mas Platão teria sido um filósofo deficiente se não observasse a verdadeira implicação: a condenação de Sócrates era inevitável, não porque ele fosse culpado das acusações que lhe impingiam, mas sim porque ele era um filósofo, e não havia lugar para eles na cidade.¹⁷⁰ O próprio Sócrates já teria admitido sua

¹⁶⁸ “(...) *a most abominable person and is corrupting the youth*” (PLATÃO, 2005: 23d)

¹⁶⁹ “*El encuentro con Sócrates es lo que abraso el alma de Platón y encendió en ella el fuego de la filosofía; la impresión producida por Sócrates y su inolvidable recuerdo son lo que, durante toda su vida, alimentaron la llama que aún hoy nos alumbra. Pero Sócrates, el único verdadero filósofo que el mundo ha conocido, Sócrates, el amigo de los dioses, el mejor y más sabio de los hombres, fue condenado a muerte por sus conciudadanos*”.

¹⁷⁰ KOYRÉ, 1966: 99.

derrota quando, em sua defesa perante seus concidadãos, requereu ser compreendido como um estrangeiro, a quem seria perdoado o “sotaque”.¹⁷¹ Ele não queria apenas chamar atenção para sua condição de inexperiente em um tribunal, mas principalmente ressaltar as turbulentas relações entre os filósofos e a *polis*; o sotaque, que indica o não pertencimento de alguém a um determinado lugar, marca que os filósofos não pertenciam à cidade e à esfera pública.

O problema que se coloca a Platão a partir deste acontecimento histórico determinado é: o que fazer se a cidade teme e despreza o filósofo? Deve ele fugir, tornar-se um estrangeiro, refugiar-se na vida privada, no estudo e na contemplação? Esta é uma solução possível, e é inclusive àquela a qual recorrem os epicuristas e os estóicos, e será, sem dúvida alguma, a opção de Aristóteles.¹⁷² Mas obviamente esta se mostrava uma solução muito frágil, pois Platão concebia que a vida humana plena e completa não é possível fora dos muros da cidade.¹⁷³ Afinal, fora esta a lição de seu mestre, que nunca quis se separar da cidade e que se negou a deixar a *polis* e infringir a sua lei, mesmo que para escapar de uma condenação injusta à morte.

Mas então “como pode a filosofia se proteger e se libertar do domínio dos assuntos humanos e quais são as melhores condições (a ‘melhor forma de governo’) para a atividade filosófica?”¹⁷⁴ A resposta de Platão é simples, mas ainda sim revolucionária: os filósofos devem tomar para si a responsabilidade pela cidade. E a resposta não é revolucionária apenas por seu ineditismo no pensamento grego antigo, mas também, e principalmente, por causa das alterações que promoveria nas estruturas básicas desse pensamento, o que faz Platão romper, inclusive, com “os

¹⁷¹ “For the fact that this is the first time I have come before the court, although I am seventy years old; I am therefore an utter foreigner to the manner of speech here. Hence, just as you would, of course, if I were really a foreigner pardon me if I spoke in that dialect and that manner in which I had been brought up, so now I make this request of you, a fair one, as it seems to me, that you disregard the manner of my speech - for perhaps it might be worse and perhaps better - and observe and pay attention merely to this, whether what I say is just or not; for that is the virtue of judge, and an orator's virtue is to speak truth” (PLATÃO, 2005: 17d-18a).

¹⁷² No ano de 322 a.C., após a morte de Alexandre, de quem foi preceptor, Aristóteles foi acusado, devido a sentimento anti-macedônio que se apossou de Atenas, de impiedade, ou seja, de não guardar os cultos religiosos públicos. Argumentando que “não deixaria os atenienses pecarem duas vezes contra a filosofia”, fugiu para Cálcis, na Eubéia, onde morreu, naquele mesmo ano.

¹⁷³ KOYRÉ, 1966: 100.

¹⁷⁴ ARENDT, *DP*: 73.

princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos.”¹⁷⁵ Conforme aponta Catherine Vallée (2003: 56):

Platão opera uma inversão das experiências socráticas, isto é, introduz fracturas lá onde Sócrates mostrava toda a sua preocupação de manter uma unidade. Assim, Platão opõe verdade e opinião, diálogo [dialética] e persuasão, contemplação e acção, e finalmente a filosofia e o cidadão. Ora, todas as vezes em que se separam, as duas experiências mudam de significação, e de uma certa maneira pervertem-se. As oposições platônicas conduzem a distorções nas quais se perdeu o sentido original dos termos e desapareceu o que sobre eles dizia Sócrates.

O fracasso de Sócrates em persuadir os juízes quanto a sua inocência e seu valor, considerados óbvios por seus discípulos, fez com que Platão “duvidasse da validade da persuasão.”¹⁷⁶ Afinal, o mais sábio dos homens havia se exposto diante de seus jurados trazendo consigo “nada além da verdade”,¹⁷⁷ ou seja, rejeitando os “discursos enganosos enfeitados com palavras e frases,”¹⁷⁸ e mesmo assim fora derrotado por uma estreita maioria de votos.¹⁷⁹ A partir daí pareceu claro a Platão que “tão logo o filósofo submetia sua verdade, reflexo do eterno, à *polis*, ela imediatamente se tornava uma opinião entre as outras,”¹⁸⁰ perdendo sua característica distintiva. O erro crucial de Sócrates seria ter se dirigido aos seus algozes utilizando o discurso dialético, típico do exercício filosófico, “razão pela qual não foi capaz de persuadi-los.”¹⁸¹

Desse modo, Platão distingue a arte do discurso persuasivo, *té rhétoriké*, da arte do discurso filosófico, *té dialektiké*. No primeiro caso, o disputador se diverte com o adversário, utilizando-se do discurso para enganá-lo o mais

¹⁷⁵ ARENDT, *DP*: 91.

¹⁷⁶ ARENDT, *DP*: 91.

¹⁷⁷ “(...) you shall hear from me nothing but the truth (alétheia)”. (PLATÃO, 2005: 17b)

¹⁷⁸ “(...) speeches finely tricked out with words and phrases” (PLATÃO, 2005: 17c).

¹⁷⁹ Na *Apologia*, Sócrates, faz menção ao fato de que “if only thirty votes had been cast the other way, I should have been acquitted” (PLATÃO, 2005: 35e).

¹⁸⁰ “As soon as the philosopher submitted his truth, the reflection of the eternal, to the polis, it became immediately an opinion among opinion” (ARENDT, *PP*: 12/53).

¹⁸¹ “(...) which is why he could not persuade them” (ARENDT, *PP*: 13/54).

freqüentemente que for possível. No *Fedro* Platão (2005, 260a) dirá, sobre a arte da retórica:

(...) aquele que se propõe a ser um orador não precisa saber o que é realmente justo, mas o que pareceria o justo à multidão, encarregada de julgar, e não o que é realmente bom ou nobre, mas o que pareceria assim ser; pois dizem que a persuasão vem do que parece ser verdadeiro, mas não da própria verdade.¹⁸²

No caso da arte dialética, por sua vez, o filósofo procede com a maior seriedade, retificando o interlocutor, deixando-lhe sempre claro que “seus erros se devem ou aos seus próprios desvios ou ao mau entendimento das lições anteriores.”¹⁸³ Aquele que aplica tal método, é capaz de “distinguir uma forma única desdobrada em muitas que estão, cada uma delas, separadas.”¹⁸⁴ Assim, o “dialético é quem apreende em sua razão o ser (essência) de cada coisa.”¹⁸⁵

Ocorre, pois, uma “virada na determinação da essência da verdade.”¹⁸⁶ A ruptura pode ser vislumbrada naquele que é, provavelmente, o trecho mais famoso de uma obra filosófica, a alegoria da caverna, presente no Livro VII de *A república*. A história é bem conhecida e pode ser considerada como “uma espécie de biografia concentrada do filósofo.”¹⁸⁷ Alguns homens habitam o fundo de uma caverna, de onde, por estarem presos por suas pernas e nucas, apenas podem observar o reflexo, num muro colocado diante deles, daquilo que se passa à suas costas. Sem dúvida alguma, estes homens teriam aquelas sombras como a verdade (*alétheia*); “as

¹⁸² “(...) one who is to be an orator does not need to know what is really just, but what would seem just to the multitude who are to pass judgment, and not what is really good or noble, but what will seem to be so; for they say persuasions comes from what seems to be true, not from the truth”.

¹⁸³ Platão, no *Teeteto* (1924: 167d-e) afirma: “(...) on fait injustice en pareille matière quand on ne pratique point séparément le conteste oratoire, d'une part, et, d'autre part, la discussin dialoguée: là, jouant et abattant l'adversaire aussi souvent qu'on le peut; mais, au dialogue, apportant ardeur sérieuse, y redressant l'interlocuteur, faisant état, contre lui, de ces seules chutes qui sont dues ou à ses propres déviations ou aux mauvais entraînements de leçons antérieures”.

¹⁸⁴ “(...) distinguir una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas” (PLATÃO, 1988a: 253d-e).

¹⁸⁵ “(...) man dialectical who grasps the reason for the being of each thing” (PLATÃO, 1998: 534b).

¹⁸⁶ “(...) eine Wendung in der Bestimmung des Wesens der Wahrheit” (HEIDEGGER, 1976: 203).

¹⁸⁷ “(...) a kind of concentrated biography of the philosopher” (ARENDT, *PP*: 29/72).

imagens na parede para as quais os habitantes da caverna ficam olhando são suas *doxai*, o que é como as coisas lhes parecem.”¹⁸⁸

Caso um destes homens se libertasse e fosse “subitamente, compelido a se levantar, voltar seu pescoço, pôr-se a caminho e olhar para a luz”¹⁸⁹ se depararia com o fato de que tudo aquilo que lhe parecia verdadeiro não passava de “nulidades estúpidas”,¹⁹⁰ produzidas por “um fogo que arde atrás deles, a certa distância.”¹⁹¹ O aventureiro, agora “insatisfeito com o fogo na caverna e com as coisas realmente são, se propõe a descobrir de onde vem o fogo e quais são as causas das coisas.”¹⁹² Ao seguir seu caminho até a abertura da caverna, em direção à luz, o homem então contempla cada coisa, que antes lhe apareciam somente em sombras, em sua essência.¹⁹³ Essas coisas, libertadas de todas as trevas, correspondem à *idéa*, ou seja, “o visto no visível, o visto de alguma coisa que se oferece.”¹⁹⁴

No final do seu percurso, portanto, o aventureiro-filósofo alcança o céu e observa, pairando sobre todas as coisas e lhes dando contorno definido, o sol, “a causa de todas aquelas coisas que ele e seus companheiros tinham visto.”¹⁹⁵ O sol aparece aqui como metáfora da “idéia das idéias, que possibilita ao homem ver e às idéias brilhar.”¹⁹⁶ A idéia suprema, portanto, “é a origem, isto é, a causa originária de todas as ‘coisas’ e de seu caráter coisal.”¹⁹⁷

¹⁸⁸ “The images on the screen at which the cave dwellers stare are their *doxai*, what and how things appear to them” (ARENDT, **PP**: 29/73).

¹⁸⁹ “(...) suddenly compelled to stand up, to turn his neck around, to walk and look up toward the light” (PLATÃO, 1991: 515c).

¹⁹⁰ “silly nothings” (PLATÃO, 1991: 515d)

¹⁹¹ “(...) a fire burning far above and behind them” (PLATÃO, 1991: 514b).

¹⁹² “(...) not satisfied with the fire in the cave and with the things now appearing as they really are, (...) wants to find out where this fire comes from and what the causes of things are” (ARENDT, **PP**: 29-30/73).

¹⁹³ Segundo Heidegger (1976: 220), “Wird aber der Blick aus der Verhaftung an die Schatten befreit, dann erlangt der so befreite Mensch die Möglichkeit, in der Umkreis dessen zu kommen, was *alétheia* (515 d, 6), ‘unverborgener’ ist”.

¹⁹⁴ HEIDEGGER, 1987: 201.

¹⁹⁵ “(...) the cause of all those things he and his companions had been seeing” (PLATÃO, 1991: 516c).

¹⁹⁶ “(...) the idea of ideas, enabling man to see and the ideas to shine forth” (ARENDT, **BPF**: 36/64).

¹⁹⁷ “Für alle ‘Sachen’ und ihre Sachheit ist die höchste Idee der Ursprung, d.h. die Ur-sache” (HEIDEGGER, 1976: 229). Platão (1991: 509b) afirma que a idéia do bem não apenas torna possível

Neste sentido, é que Platão (1991: 508e-509a) argumenta:

O que confere verdade as coisas conhecidas e dá a possibilidade de alguém conhecê-las é a idéia do bem. E, como causa do conhecimento e verdade, você deve compreender que é por ela que uma coisa pode ser conhecida; mas, por mais belos que sejam o conhecimento e a verdade, se acreditares em algo diferente deles e ainda mais belo, estarás com a razão. Assim como não se deve tomar a luz e o olhar, apesar de solares, como o próprio sol, também a verdade e o conhecimento não devem ser confundidos com o bem. A condição que caracteriza o bem deve merecer ainda maior honra.¹⁹⁸

O fato de que Platão tenha colocado a idéia do bem neste “posto mais elevado do mundo das idéias” pode até parecer rotineiro àqueles educados na tradição filosófica ocidental. Todavia, tratava-se de uma verdadeira ruptura com os pressupostos da filosofia grega, inclusive com aquilo que pregara o próprio Platão até então. Pois este certamente foi guiado pelo ideal grego de virtude, *kalon k’agathon* (o belo e o bom), e do “ponto de vista da idéia em si, que pode ser definida como aquela cujo aparecimento ilumina, o belo, que não pode ser utilizado, mas apenas resplandece, tinha muito mais direito de vir ser eleito a idéia das idéias.”¹⁹⁹ E, no entanto, Platão optou por fundamentar sua teoria no bem (*agathon*), ou seja, naquilo que “se presta para alguma coisa ou que torna algo prestável para alguma coisa.”²⁰⁰

Essa discrepância entre as idéias como essências verdadeiras que servem unicamente para serem contempladas, que permeia os primeiros pensamentos

conhecer as coisas, mas também, e principalmente, a sua própria existência e essência deriva dessa idéia suprema.

¹⁹⁸ “(...) what provides the truth to the things know and gives the power to the one who knows, is the idea of the good. And, as the cause of the knowledge and truth, you can understand it to be a thing know; but, as fair as these two are - knowledge and truth - if you believe that it is something different from them and still fairer than they, your belief will be right. As for knowledge and truth, just as in the other region it is right to hold light and sight sunlike, but to believe them to be sun is not right; so, too, here, to hold these two to be like the good is right, but to believe that either of them is the good is not right. The condition which characterizes the good must receive still greater honor”. Em outro momento, Platão (1991: 517c) vai afirmar que “in the knowable the last thing to be seen, and that with considerable effort, is the idea of the good; but once seen, it must be concluded that this is in fact the cause of all that is right and fair everything”.

¹⁹⁹ “(...) from the point of view of the ideas themselves, which are defined as that whose appearance illuminates, the beautiful, which cannot be used but only shines forth, had much more right to become the idea of ideas”(ARENDT, **PP**: 11/51-2).

²⁰⁰ “(...) was zu etwas taugt und zu etwas tauglich macht” (HEIDEGGER, 1976: 227).

filosóficos gregos e está presente, inclusive, nas obras de Platão anteriores à *República*, e como modelos passíveis de aplicação, revela a pretensão do filósofo em tornar sua filosofia relevante para a *polis*. Conforme coloca Arendt (**BPF**: 109/149), “na parábola da caverna (...) o céu das idéias estende-se acima da caverna da existência humana e pode, portanto, tornar-se um padrão para ela.”²⁰¹ Depois de ter atingido o clímax de sua existência ao observar o límpido céu das idéias sobrevém a tragédia, pois o filósofo, sendo ainda mortal, é obrigado a “retornar à caverna, seu lar terreno, e onde já não se sente mais em casa.”²⁰²

O filósofo, movido pela compaixão, deve assumir a liderança dos homens que permaneceram acorrentados no fundo da caverna, afim de “conduzi-los para cima para diante do mais desvelado.”²⁰³ Mas, uma vez acostumado com as luzes do lado de fora, enfrenta dificuldades em seu retorno, pois “já não consegue se orientar dentro da caverna.”²⁰⁴ Sentindo os olhos doloridos por causa da escuridão, sem conseguir se acostumar com a velha morada, tornando-se, então, a fonte de riso da multidão de cativos, a quem tenta convencer de que seu mundo está de cabeça pra baixo. Aos prisioneiros pareceria que a subida havia arruinado os olhos do filósofo e que, portanto, não deveriam tentar subir.²⁰⁵ O filósofo, agora desprovido do “senso comum necessário para orientá-lo no mundo comum a todos,”²⁰⁶ ficaria a mercê do povo incrédulo, que não hesitaria em matá-lo, bastando para isso que “o tivessem em suas mãos;”²⁰⁷ uma possibilidade que, “no caso do destino de Sócrates, ‘mestre’ de Platão, se tornou realidade.”²⁰⁸

²⁰¹ “In the parable of the cave (...), the sky of ideas stretches above the cave of human existence, and therefore can become its standard”.

²⁰² “(...) must return to the cave as his earthly home, and yet in the cave He can no longer feel at home” (ARENDT, **PP**: 30/74).

²⁰³ “(...) vor das Unverborgenste hinaufführen” (HEIDEGGER, 1976: 222).

²⁰⁴ “(...) findet sich aber in der Höhle nicht mehr zurecht” (HEIDEGGER, 1976: 222-3).

²⁰⁵ Cf., PLATÃO, 1991: 517a.

²⁰⁶ “(...) the common sense needed to orient himself in a world common to all” (ARENDT, **PP**: 30/74).

²⁰⁷ PLATÃO, 1991: 517a.

²⁰⁸ “(...) welche Möglichkeit im Geschick des Sokrates; der Platons Lehrer war, Wirklichkeit geworden” (HEIDEGGER, 1976: 223).

Isto acontece porque o *pathos* fundamental do filósofo é, na lição de Platão, o *thaumadzein*, ou seja, “o espanto maravilhado face a tudo que é como é”.²⁰⁹ Indicado como a própria origem da filosofia, esse espanto “não é nem a confusão, nem a surpresa, nem a perplexidade; é um espanto de admiração.”²¹⁰ A filosofia começa com essa consciência da existência de uma “ordem harmônica invisível do *cosmos*, que se manifesta em meio às visibilidades familiares”²¹¹ que, por ser demasiado geral, não pode ser relatada em palavras.²¹² Segundo Hannah Arendt (*PP*: 35-6/80):

Dado que o *pathos* do espanto não é estranho ao homem, mas, ao contrário, uma das características mais gerais da condição humana, e dado que a saída, para maioria, é formar opiniões onde elas não são apropriadas, o filósofo entrará fatalmente em conflito com essas opiniões, que considera intoleráveis. E dado que a sua própria experiência de ficar sem fala só se expressa na proposição de perguntas irrespondíveis, ele tem, de fato, uma desvantagem decisiva no momento em que retorna à esfera política. Ele é o único que não sabe, o único que não tem uma *doxa* distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões, cuja verdade e falsidade o senso comum quer decidir – isto é, aquele sexto sentido que não apenas todos temos em comum, mas que também nos ajusta a, e desse modo torna possível, um mundo comum.²¹³

²⁰⁹ “the surprised wonder at everything that is as it is” (ARENDT, *BPF*: 115/156). No *Teeteto* (1924: 155d), Platão afirma que “Il est tout à fait d'un philosophe, ce sentiment: s'étonner. La philosophie n'a point d'autre origine, et celui qui a fait d'Iris la fille de Thaumas a l'air de s'entendre assez bien en généalogie”.

²¹⁰ “The wonder that is the starting-point of thinking is neither puzzlement nor surprise nor perplexity; it is an admiring wonder” (ARENDT, *LMI*: 143/109).

²¹¹ “(...) invisible harmonious order of kosmos, which is manifest in the midst of the familiar visibilities” (ARENDT, *LMI*: 143/109).

²¹² Na *Sétima carta*, Platão (*apud*, ARENDT, *ReJ*: 235) escreve que “ninguém que possua a verdade faculdade de pensar (*nous*) e, portanto, conheça a impotência das palavras, vai arriscar colocar os pensamentos num discurso, muito menos fixá-los numa forma tão inflexível como as letras escritas”.

²¹³ “Since the pathos of wonder is not alien to men but, on the contrary, one of the most general characteristics of the human condition, and since the way out of it for the many is to form opinions where they are not appropriate, the philosopher will inevitably fall into conflict with these opinions, which he finds intolerable. And since his own experience of speechlessness expresses itself only in the raising of unanswerable questions, he has indeed one decisive disadvantage the moment he returns to the political realm. He is the only one who does not know, the only one who has no distinct and clearly defined *doxa* to compete with the opinions, the truth or untruth of which common sense wants to decide – that is, that sixth sense which we not only all have in common but which fits us into, and thereby makes possible, a common world”.

Dessa forma, filosofar exige o afastamento dos “parâmetros ordinários e geralmente aceitos do senso comum,”²¹⁴ que permitem a articulação do discurso político, e a rejeição da *doxa*. Incapaz de persuadir a multidão dos cativos da caverna sobre as maravilhas do mundo exterior, o “filósofo apela para o que viu, as idéias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação.”²¹⁵

O que se evidencia no transcorrer da parábola é a ênfase que recai sobre a claridade exterior à caverna, e não sobre a sua escuridão interior. Assim, aquilo que para os gregos constituía uma unidade originária, *alétheia* como ocultamento e desocultamento, aparece como dualidade, de forma que “o desvelado é concebido de antemão e unicamente como aquilo que é apreendido na apreensão da *idéa*, como o que é conhecido no conhecer.”²¹⁶ A *alethéia*, agora já sem o seu vínculo direto com o desocultamento, fica sujeita à *orthótes*, à exatidão. Conforme coloca Heidegger (1976: 230), “por meio dessa exatidão, o ver e o conhecer tornam-se retos, de tal maneira que, por fim, encaminham-se diretamente à idéia suprema, firmando-se nessa 'direção reta'.”²¹⁷ Na medida em que a *idéa* é a soberana que concede o desocultamento, ela ganha superioridade em relação à *alethéia* e a submete.²¹⁸ Platão, assim, pode modificar o dito de Protágoras, colocando um deus (a idéia), e não o homem, como medida de todas as coisas.²¹⁹ Não se tratava de “um Deus vivo, nem o deus dos filósofos, nem tampouco uma divindade pagã; ele é um

²¹⁴ “(...) the common and commonly accepted standards of common sense” (ARENDT, *PP*: 34/79).

²¹⁵ “(...) the philosopher resorts to what he has seen, the ideas, as standards and measures, and finally, in fear of his life, uses them as instruments of domination” (ARENDT, *BPF*: 110/149).

²¹⁶ “(...) So wird das Unverborgene zum voraus und einzig begriffen als das im Vernehmen der idea Vernommene, als das im Erkennen Erkannte” (HEIDEGGER, 1976: 225).

²¹⁷ “Durch diese Richtigkeit wird das Schen und Erkennen ein rechtes, so daß es zuletzt geradeaus auf die höchste Idee geht und die dieser ‘Ausrichtung’ sich festmacht”.

²¹⁸ Nas palavras de Platão (1991: 508e): “what provides the truth to the things know and gives the power to the one who knows, is the idea of the good”.

²¹⁹ O aforisma pitagórico, “*panton chrematon metron estin anthrōpos*”, é citado textualmente, em tom crítico, no *Teeteto* (1924: 152a). Posteriormente, Platão (1961, I: 716c), nas *Leis*, afirma que “*in our eyes God will be 'the mesure of all things'*”, de modo que apenas efetua a substituição da palavra *anthrōpos*, homem, por *theos*, deus, sem alterar os demais termos da expressão.

recurso político, ‘a medida das medidas’, o padrão pelo qual se podem fundar cidades e decretar regras de comportamento para a multidão.”²²⁰

O que antes era concebido como um jogo entre falso e verdadeiro, entre a aparência e a obscuridade, adquire agora, com Platão, um caráter normativo, “que constrange o espírito mais do que o persuade, não deixa a liberdade de recusa.”²²¹ Dessa forma, segundo expõe Arendt (**BPF**: 107-8/147), “a verdade, isto é, as verdades que chamamos de auto-evidentes, compelem a mente,”²²² de tal modo que “é mais forte que a persuasão e a discussão.”²²³ Platão, com sua teoria das idéias, procurou encontrar um modelo para exercer a dominação de forma legítima, isto é, sem recorrer a “meios externos de violência.”²²⁴ O poder coercitivo, neste caso, não residiria em um homem, “mas nas idéias que são percebidas pelo filósofo.”²²⁵ Elas, as idéias, iluminadas pela idéia suprema do bem, forneceria ao filósofo uma medida ideal “para ordenar a cidade, os homens privados e a si mesmos pelo resto de suas vidas.”²²⁶

No entanto, é de se asseverar que a teoria platônica jamais teria alcançado a importância que teve no mundo ocidental se ela não tivesse ido além dos seus pressupostos filosóficos. A verdade, que “é auto-evidente por sua própria natureza, (...) não pode ser satisfatoriamente discutida e demonstrada,”²²⁷ de modo que a razão, por si só, não detém força para sujeitar senão uma minoria, colocando-se o problema de como assegurar que a “maioria, o povo, que constitui em sua própria

²²⁰ “*This new theological god is neither a living God nor the god of the philosophers nor a pagan divinity; he is a political device, ‘the measurement of measurements’, that is, the standard according to which cities may be founded and rules of behavior laid down for the multitude*”(ARENDT, **BPF**: 131/175).

²²¹ VALLÉ, 2003: 56.

²²² “(...) *that truth, namely, the truths we call self-evident, compels the mind*”.

²²³ “(...) *is stronger than persuasion and argument*”.

²²⁴ “(...) *external means of violence*” (ARENDT, **BPF**: 107/147).

²²⁵ “(...) *but in the ideas which are perceived by the philosopher*” (ARENDT, **BPF**: 109/149).

²²⁶ “*Once they see the good itself, they must be compelled, each in his turn, to use it as a pattern for ordering the city, private men, and themselves for the rest of their lives*” (PLATÃO, 1991: 540a).

²²⁷ “(...) *truth by its very nature is self-evident and therefore cannot be satisfactorily argued out and demonstrated*” (ARENDT, **BPF**: 132/176).

multiplicidade o organismo político, possa ser submetida à mesma verdade.”²²⁸ Uma demonstração desta insuficiência se vislumbra no fato de Platão lançar mão, ocasionalmente, de mitos que pretendiam, através de um sistema de recompensas e castigos e após falido o argumento em si, coagir a multidão a aceitar a verdade.²²⁹ Nesses termos, “a crença é necessária para a multidão que não tem olhos para as medidas invisíveis de todas as coisas visíveis,”²³⁰ de modo que “persuadir os cidadãos da existência do inferno os fará se comportarem como se eles conhecessem a verdade.”²³¹

Assim, a transferência da experiência propriamente filosófica para o domínio da política acabou por implicar em uma transformação das concepções iniciais de Platão. Ainda que o filósofo tivesse invertido a relação grega entre *bios politikos* e *bios theorétikos*, ou seja, entre o homem que age e aquele que contempla, em favor do último, a esfera pública era o *locus* privilegiado da ação. Era necessário remeter a outro tipo de modelo, que não aquele estritamente filosófico, para compreender e justificar o exercício do poder por parte do filósofo; “uma alternativa para a maneira grega usual de manejar os assuntos domésticos, que era a persuasão (*péithein*), assim como para o modo comum de tratar os negócios estrangeiros, que era a força e a violência (*bía*).”²³² Diante disso, Platão necessitaria recorrer a “uma outra analogia que justificasse aquela aplicação [i.e, das idéias nos assuntos

²²⁸ “(...) *the many, the people who in their very multitude compose the body politic, can be submitted to the same truth*” (ARENDT, *BPF*: 108/147). Platão (1991: 494a) entende que à multidão é impossível o exercício da filosofia, eis que ela não consegue aceitar ou acreditar na existência do belo em si, distinto de todas as coisas belas, ou de qualquer coisa em sua essência, distintas das coisas singulares.

²²⁹ *A república* (PLATÃO, 1991: 614b-621d), por exemplo, é encerrada pelo mito de Er, que contém uma minuciosa descrição da vida da alma após a morte do corpo, descrição esta que exerceria “vigorosa influência sobre o pensamento político da Antiguidade e da doutrina cristã posterior” (ARENDT, *CO*: 401). Da mesma forma, no *Fédon* (2005: 107c-116a), Platão recorre ao mesmo mito da vida pós-morte, que incluía castigos corporais e recompensas, para tentar persuadir seus discípulos das razões que o levavam a não temer a morte. Por fim, no *Górgias*, a mesma história é usada por Sócrates, incapaz de persuadir Cálcles por meio da argumentação, para assegurar que é melhor sofrer o mal do que praticá-lo.

²³⁰ ARENDT, *CO*: 402.

²³¹ “(...) *persuading the citizens of the existence of hell will make them behave as though they knew the truth*” (ARENDT, *BPF*: 132/176).

²³² “(...) *an alternative to the common Greek way of handling domestic affairs, which was persuasion (péithen) as well as to the common way of handling foreign affairs, which was force and violence (bía)*” (ARENDT, *BPF*: 93/129-30).

humanos], bem como de uma concepção de política que se adequasse àquele modelo.”²³³

1.3 Saber e poder: os fundamentos da distinção platônica entre governantes e governados

A premissa do pensamento político de Platão é a de que “os negócios humanos somente serão conduzidos de maneira justa, estável e pacífica se os filósofos tornarem-se reis, ou se os reis tornarem-se filósofos.”²³⁴ Por trás disso, está o interesse em resguardar para o filósofo um espaço livre para a contemplação, sem que recaiam sobre ele as ameaças provenientes da democracia, ameaças estas bem demonstradas pelo julgamento e condenação de Sócrates. Isto faz com que Platão rejeite, de plano, todos os regimes políticos de seu tempo, por não serem “dignos da natureza filosófica.”²³⁵ O exercício de poder pelo rei-filósofo seria determinado, pois, pela “dominação dos negócios humanos por algo exterior ao seu próprio âmbito.”²³⁶ E, no entanto, como foi visto anteriormente, o “elemento basicamente autoritário das idéias, isto é, a qualidade que as capacita a governar e exercer coerção, não é de maneira nenhuma algo evidente.”²³⁷

Segundo Hannah Arendt (*BPF*: 114/155), “o governo do filósofo deve ser justificado, e somente poderia sê-lo se a verdade do filósofo possuísse validade para aquela mesma esfera dos assuntos humanos que o filósofo tivera que abandonar para percebê-la.”²³⁸ Entre os gregos não se reconhecia, no domínio político, qualquer outra forma de legitimação para o exercício do poder que não aquela derivada da

²³³ DUARTE, 2000: 193.

²³⁴ DUARTE, 2000: 187.

²³⁵ “(...) *worthy of the philosophie nature*” (PLATÃO, 1991: 497b).

²³⁶ “*the domination of human affairs by something outside its own realm*” (ARENDT, *BPF*: 114/155).

²³⁷ “*The basically authoritative element of the ideas, that is, the quality which enables them to rule and compel, is therefore not at all a matter of course*” (ARENDT, *BPF*: 109/149).

²³⁸ “*The philosopher's rule had to be justified, and it could be justified only if the philosopher's truth possessed a validity for that very realm of human affairs which the philosopher had to turn away from in order to perceive it*”.

persuasão, que era claramente rejeitada por Platão. O conceito de *auctoritas*, tão usual e presente na vida política romana, não encontrava correspondência na língua e na história da Grécia Antiga.²³⁹ As experiências políticas gregas não-democráticas, o tirano e o chefe militar, não constituíam modelos válidos de autoridade, pelos meios peculiares com que conduziam o poder; um por meio da coação pela violência, o outro, pela necessidade e urgência.²⁴⁰ O filósofo necessitaria de outra analogia que lhe permitisse justificar a sua concepção política, uma analogia que não recorresse à persuasão, à violência ou à necessidade.

Portanto, em seu desiderato de impor à cidade as idéias que só poderiam ser concebidas na solidão, Platão, e depois dele Aristóteles, viu-se obrigado a recorrer a “exemplos das relações humanas extraídos da administração doméstica e da vida familiar grega.”²⁴¹ A experiência era aquela derivada do campo da *poiesis*, ou seja, da fabricação,²⁴² onde o artesão “é orientado por um modelo segundo o qual se constrói o objeto,”²⁴³ de modo que o que o orienta (*telos*) está “fora do fabricante e precede o processo de fabricação em si.”²⁴⁴ É nesse fim que a

²³⁹ Cf., ARENDT, *BPF*: 104/142.

²⁴⁰ Cf., ARENDT, *BPF*: 104-5/143.

²⁴¹ “(...) *rely on examples of human relations drawn from Greek household and family life*” (ARENDT, *BPF*: 105/143). Platão, por exemplo, no *Político* (1988: 259b), afirma que não há diferença entre o governo de uma casa (*oikos*) e o de uma pequena cidade.

²⁴² Deve-se alertar para a discussão existente, entre os especialistas na obra de Arendt, sobre a tradução para português dos termos *work* e *labor*. O tradutor Roberto Raposo, responsável pela versão brasileira do livro *The human condition*, optou pela forma *labor/labor* e *trabalho/work*, que se tornou corrente no País. Eugênia Salles Wagner (2000), apesar de utilizar em sua obra a tradução mais comum, observa que a tradução mais correta para *work* seria obra, pois traria a possibilidade de nomear o produto, já que a característica do *homo faber* é produzir um objeto que empresta durabilidade o mundo (vide, por exemplo, a expressão obra de arte). Já *labor*, em todos os idiomas indo-europeus, significa dor ou esforço e, como coloca Hannah Arendt (*HC*: 48/58), serve inclusive para designar as “dores do parto” (*pangs of birth*). Logo, sua tradução mais adequada para nosso vernáculo seria trabalho. Antonio Houaiss (2001) dá, em seu dicionário de língua portuguesa, aos termos trabalho e labor o mesmo sentido: esforço incomum, faina, tarefa árdua e demorada. Esta também é a opção de Adriano Correia em sua tradução do texto *Labor, work, action*. André Duarte (2000), no mesmo sentido, considerando que os termos trabalho e labor são sinônimos, preferiu utilizar os termos trabalho para traduzir *labor* e fabricação para traduzir *work* (no dicionário acima indicado, fabricação aparece como ato ou processo de produzir algo; conjunto dos processos técnicos aplicados a matéria-prima para torná-la um bem útil). Filiamo-nos a esta proposta e optamos pela tradução trabalho/*labor* e fabricação/*work*.

²⁴³ “(...) *under the guidance of a model in accordance with which the object is constructed*” (ARENDT, *HC*: 140/153).

²⁴⁴ “(...) *is outside the fabricator and precedes the actual work process*” (ARENDT, *HC*: 140-1/153). A identificação entre o político e o artesão pode ser observada nas seguintes passagens de *A república* (PLATÃO, 1991): 420c; 484d; 488b-489c; 500c-e; 540b, 596b.

dominação encontra sua legitimidade, porque é no processo de fabricação “que o fim justifica os meios; ele faz mais que isso, ele os produz e os organiza.”²⁴⁵

A *poiesis* e a *práxis*, ação e fabricação, eram vistas como modos de ser completamente distintos entre si. Ambas são formas de desvelamento, de *alétheia*,²⁴⁶ no entanto, enquanto a primeira era um processo que tem um começo e um fim determinados, “a ação, enquanto atividade mesma, existe apenas em sua realização e nesse sentido ela é iniciativa.”²⁴⁷ Nesse sentido, a ação é absolutamente imprevisível, desencadeando processos que fogem completamente ao controle dos agentes. Daí porque “tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de libertar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes.”²⁴⁸

Em seu sentido grego, *poiesis* não é apenas um simples fabricação mas é também a realização de um *eidos*, ou seja, de uma imagem mental pré-concebida de um objeto, que faz “qualquer coisa passar do não-ser ao ser.”²⁴⁹ O processo de fazer alguma coisa, portanto, é “inteiramente determinado pelas categorias de meios e fins.”²⁵⁰ Como coloca Hannah Arendt (*BPF*: 215-6/269):

A fabricação, mas não a ação ou a fala, sempre envolve meios e fins; de fato, a categoria de meios e fins obtém sua legitimidade da esfera do fazer e do fabricar, em que um fim claramente reconhecível, o produto final, determina e organiza tudo que desempenha um papel no processo – o material, as ferramentas, a própria atividade e mesmo as pessoas que dele

²⁴⁵ “(...) *that the end justifies the means; it does more, it produces and organizes them*” (ARENDT, *LWA*: 176/187).

²⁴⁶ Cf., neste sentido, HEIDEGGER, 2001: 24.

²⁴⁷ WAGNER, 2000: 70.

²⁴⁸ “*It has always been a great temptation, for men in action no less than for men of thought, to find a substitute for action in the hope that the realm of human affairs may escape the haphazardness and moral irresponsibility inherent in a plurality of agents*” (ARENDT, *HC*: 220/232).

²⁴⁹ “*Tú sabes que la idea de 'creación' (poiesis) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación*” (PLATÃO, 1988: 205b-c).

²⁵⁰ “(...) *entirely determined by the categories of means and end*” (ARENDT, *HC*: 143/156).

participam; tudo se torna meros meios dirigidos para um fim e justificados como tais.²⁵¹

A lógica da fabricação possibilita o fundamento da inteligibilidade; de forma que as coisas só passam a ter algum sentido como meios ou fins.²⁵² É justamente este objetivar um fim, um produto estável e durável, que permite diferenciar a fabricação também de outro modo de existência do homem: o trabalho.²⁵³ O trabalho “é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais.”²⁵⁴ Assim, não tem começo ou fim, e tudo o que produz, por ser destinado ao consumo imediato, “não deixa lugar a nenhuma permanência.”²⁵⁵

À atividade de fabricação, por sua vez, cabe a produção da “variedade infinita das coisas cuja soma total constitui o artifício humano, o mundo em que vivemos,”²⁵⁶ de modo que Heidegger (1977: 31) afirma que “ser-obra significa levantar um mundo.”²⁵⁷ O mundo aqui deve ser entendido como o espaço não-natural

²⁵¹ “*Fabrication, but not action or speech, always involves means and ends; in fact, the category of means and ends derives its legitimacy from the sphere of making and fabricating where a clearly recognizable end, the final product, determines and organizes everything that plays a part in the process the material, the tools, the activity itself, and even the persons participating in it; they all become mere means toward the end and they are justified as such*”.

²⁵² VILLA, 1996: 23.

²⁵³ “Uma das idéias fundamentais [no pensamento de Hannah Arendt] é a distinção e articulação de três atividades, o trabalho [*labor*], a obra [*work*] e a acção, cuja temporalidade e o caráter espacial diferem e coincidem parcialmente com as distinções entre privado e público, necessidade e liberdade” (AMIEL, 1996: 59). A diferença entre trabalho [*labor*] e fabricação [*work*], como admite a própria Arendt (HC: 79-80/90), é pouco usual e “quase nada existe para corroborá-la tanto na tradição pré-moderna do pensamento político quanto no vasto corpo das modernas teorias do trabalho”. No entanto, continua a autora, “a evidência fenomenológica a favor desta distinção demasiado marcante”; esta evidência reside no fato de que “todas as línguas européias, antigas e modernas, possuem duas palavras de etimologia diferente para designar o que para nós, hoje, é a mesma atividade”. Em outro texto, Arendt (LWA: 170/179) afirma que retirou a distinção de uma “observação um tanto casual” (*rather casual remark*) de Locke, que falava do “trabalho de nosso corpo e da de nossas mãos” (*the labor of our body and the work of our hands*).

²⁵⁴ “(...) *is the activity that correspond to the biological process of the human body, whose spontaneous growth, metabolism, and eventual decay are bound to the vital necessities produced and fed into the life process*” (ARENDT, HC: 7/15).

²⁵⁵ AMIEL, 1997: 62.

²⁵⁶ “(...) *the sheer unending variety of things whose sum total constitutes the human artifice, the world we live in*” (ARENDT, LWA: 173/183).

²⁵⁷ “*Werksein heißt: eine Welt aufstellen*”.

criado pelo homem, em cujas “fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e transcender todas as vidas individuais.”²⁵⁸ Portanto, a fabricação, ao contrário do trabalho, implica sempre certo grau de violência contra a matéria, “e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza.”²⁵⁹

O homem que surge neste processo é o “homem do domínio, aquele que efetivamente impõe, magistralmente, e com toda a soberania, a sua marca, a sua vontade, o seu projeto ao que é dado.”²⁶⁰ O *homo faber*, que se “arvorou como mestre de toda a natureza,”²⁶¹ no entanto, só pode ocupar este posto a partir do momento em que se isola dos demais homens.²⁶² O único espaço público que pode ser ocupado pelo fabricante é o mercado de trocas, onde “ele pode exhibir os produtos de sua mão e receber a estima que lhe é devida.”²⁶³ Ocorre que lá, o *homo faber* apenas podia se relacionar com as pessoas através da intermediação das coisas que produzia e não, como era característico do espaço político, por meio das palavras e feitos.

Platão, objetivando dotar os assuntos humanos de uma estabilidade tal que permitisse ao filósofo ater-se somente à contemplação, acreditou ter encontrado nas idéias uma força capaz de regular *práxis* e *poiesis*. O fato da filosofia grega colocar a *vita contemplativa* como um modo superior da existência “obscureceu as diferenças e manifestações no âmbito da própria *vita activa*”²⁶⁴ e facilitou a tarefa de

²⁵⁸ “(...) borders each individual life is housed, while the world itself is meant to outlast and transcend them all” (ARENDT, *HC*: 7/15).

²⁵⁹ “(...) and homo faber, the creator of artifice, has always been a destroyer of nature” (ARENDT, *HC*: 139/152). Em outro texto, Arendt (*BPF*: 111/151-2) afirma: “It is of greater relevance in our context, however, that an element of violence is inevitably inherent in all activities of making, fabricating, and producing, that is, in all activities by which men confront nature directly, as distinguished from such activities as action and speech, which are primarily directed toward human beings. The building of the human artifice always involves some violence done to nature - we must kill a tree in order to have lumber, and we must violate this material in order to build a table”.

²⁶⁰ AMIEL, 1997: 64.

²⁶¹ “(...) has set himself up as the master of all nature” (ARENDT, *HC*: 144/157).

²⁶² Cf., ARENDT, *BPF*: 217/271 e *HC*: 161/174.

²⁶³ “(...) he can show the products of his hand and receive the esteem which is due him” (ARENDT, *HC*: 160/174).

²⁶⁴ “(...) has blurred the distinctions and articulations within the *vita activa* itself” (ARENDT, *HC*: 17/25).

Platão na equiparação destas duas atividades completamente antitéticas. Afinal, “do ponto de vista da contemplação, a atividade mais elevada não era a ação, mas a fabricação.”²⁶⁵ Nesse caminho, o filósofo passou a conceber a ação como apenas mais uma “forma de execução das idéias.”²⁶⁶ A ação política, que constituía para os gregos o modo essencial de viver, que não se encontrava subjugado a qualquer tipo de objetivo propriamente dito, a partir da filosofia política de Platão, e daí em diante, começa a ser compreendida como um meio para um fim determinado.

Essa identificação da *poiesis* com a *práxis* e, conseqüentemente, da “construção do espaço público à imagem do objeto fabricado,”²⁶⁷ inteiramente não-grega, oblitera a distância entre o político e o pré-político e dissolve o fundamento epistemológico que possibilita a distinção entre o público e o privado, a liberdade e a necessidade e a pluralidade e univocidade.²⁶⁸ Afinal, como adverte Hannah Arendt (*BPF*: 112/152):

Se a república deve ser feita por alguém que é o equivalente político de um artesão ou de um artista, em conformidade com uma *téchne* estabelecida e com as regras e medidas válidas nessa ‘arte’ particular, o tirano está, com efeito, na melhor posição para atingir o objetivo.²⁶⁹

Mas Platão não era, de forma alguma, adepto da tirania. No lugar dessa forma de comando, suficientemente conhecida e criticada no pensamento grego, ele novamente recorreu ao domínio privado em busca de um modelo para aplicação de suas idéias à política. Era necessário que o elemento coercitivo repousasse na própria relação entre quem comanda e aquele que é comandado, do mesmo modo que “o paciente torna-se sujeito à autoridade do médico quando se

²⁶⁵ “Seen from the viewpoint of contemplation, the highest activity was not action but work” (ARENDT, *LWA*: 169/178).

²⁶⁶ DUARTE, 2000: 195.

²⁶⁷ “The construction of the public space in the image of a fabricated object” (ARENDT, *HC*: 227/239).

²⁶⁸ Cf., VILLA, 1996: 24.

²⁶⁹ “If the republic is to be made by somebody who is the political equivalent of a craftsman or artist, in accordance with an established *téchne* and the rules and measurements valid in this particular ‘art’, the tyrant is indeed in the best position to achieve the purpose”.

sente doente, e o escravo cai sob o domínio do seu senhor ao se tornar escravo.”²⁷⁰ Assim, dado sua natureza pré-política, a dominação foi inserida no discurso político grego contra a experiência da polis.²⁷¹

Desse modo, nas palavras de Arendt (*PP*: 52/98):

A transformação da ação em dominar e ser dominado – isto é, os que comandam e os que executam comandos – produz-se inevitavelmente quando o modelo para se compreender a ação é extraído da esfera privada da vida doméstica e transposto para a esfera público-política, onde a ação propriamente dita se dá apenas entre pessoas.²⁷²

No domínio privado, ao contrário do que acontecia na esfera pública, o déspota, o chefe de família, era naturalmente “investido no poder de coação,”²⁷³ de modo que subsistia ali apenas uma relação entre senhor e escravo. Assim, “o exercício do poder consistia primordialmente em dominar escravos e se expressava como a relação senhor-escravo de mandar e obedecer.”²⁷⁴ O que surge daí é a idéia de governo, ou seja, a idéia de que “os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer.”²⁷⁵

Governar, um conceito originado na esfera doméstica e familiar, é colocar algo em uma direção desejada e pressupõe, sem dúvida, uma divisão entre dois modos de ação, *archein* (começar) e *prattein* (realizar). Foi a partir desta separação de dois termos que os gregos viam como correlatos que Platão encontrou a

²⁷⁰ “(...) *the patient became subject to the physician's authority when he fell ill, and the slave came under the command of his master when he became a slave*” (ARENDT, *BPF*: 109/148-9).

²⁷¹ VILLA, 1996: 159.

²⁷² “*The transformation of action into ruling and being ruled – that is, into those who command and those who execute commands – (...) is the unavoidable result when the model for understanding action is taken from the private realm of household life and transposed to the public-political realm, where action, properly speaking, as an activity that goes on only between persons, takes place*”.

²⁷³ “(...) *vested with the power to coerce*” (ARENDT, *BPF*: 105/144).

²⁷⁴ “(...) *rule was primarily rule over slaves and expressed itself in the master-servant relationship of command and obedience*” (ARENDT, *PP*: 53/99).

²⁷⁵ “(...) *men can lawfully and politically live together only when some are entitled to command and the others forced to obey*” (ARENDT, *HC*: 222/234). Michel Senellart (2006: 14) indica que “governar, para Platão, não é agir segundo as leis, mas exercer a arte do comando”.

analogia capaz de justificar o domínio de um sobre os demais. Trata-se de uma evidente rejeição da ação, onde aquele que inicia determinado evento perde em seguida o comando da cadeia de acontecimentos que decorrem daquilo que ele próprio começou. Assim, o problema era “garantir que o iniciador permanecesse como senhor absoluto daquilo que começou, prescindido do auxílio de outros para levá-lo a cabo.”²⁷⁶ Segundo o filósofo, o que distinguia a ciência régia das demais ciências é que ela não deveria agir (*prattein*), “mas governar (*archein*) sobre aqueles que detêm a capacidade de agir.”²⁷⁷

A relação entre os dois termos, *archein* e *prattein*, que era entendida originalmente como “começar alguma coisa e, junto com outros que são necessários e congregados voluntariamente, levá-la a termo, é substituída por uma relação característica da função de supervisão de um senhor dizendo aos seus serviçais como realizar e executar uma dada tarefa.”²⁷⁸ O uso da palavra *archein*, que tem na língua grega um significado ambíguo, podendo indicar tanto o início quanto o governo, por Platão implica que em todo começo “fosse entendido como legitimação do governo.”²⁷⁹ Ao defender que apenas o rei-filósofo era “capaz de governar a *polis* de acordo com o conhecimento do bem em si mesmo e origem de tudo que é verdadeiro, correto, justo e belo,”²⁸⁰ o filósofo estabeleceu uma identificação entre governo, conhecimento e comando.²⁸¹

A essência da política, portanto, passa a dispor da ciência que, “no que toca a oportunidade ou não, conhecer o ponto de partida e colocar em marcha as medidas mais importantes da polis.”²⁸² Conforme aponta Arendt (*HC*: 225/234):

²⁷⁶ “(...) make sure that the beginner would remain the complete master of what he had begun, not needing the help of others to carry it through” (ARENDT, *HC*: 222/235).

²⁷⁷ “Porque la ciencia que es verdaderamente real no debe actuar por sí misma, sino gobernar a las que tienen la capacidad de actuar” (PLATÃO, 1988a: 305d-e).

²⁷⁸ “(...) beginning something and, together with others who are needed and enlist voluntary, seeing it through to its end, is replaced by a relationship that is characteristic of the supervisory function of a master telling his servants how to accomplish and execute a given task” (ARENDT, *PP*: 91/143).

²⁷⁹ “(...) was understood as the legitimation for the rulership” (ARENDT, *HC*: 224-5/237).

²⁸⁰ DUARTE, 2000: 199.

²⁸¹ Cf., ARENDT, *HC*: 225/237.

²⁸² “(...) en lo que toca a la oportunidad o inoportunidad conoce el punto de partida y la puesta en marcha de los más importantes asuntos de la ciudad” (PLATÃO, 1988a: 305d).

É de fato verdade – e Platão, que tinha achado a palavra-chave de sua filosofia, o termo ‘idéia’, em experiências na esfera da fabricação, deve ter sido o primeiro a perceber isto – que a divisão entre saber e fazer, tão estranha à esfera da ação, cuja validade e sentido se destroem no momento em que o pensamento e a ação se separam, é uma experiência comum na fabricação, cujos processos obviamente se desdobram em duas partes: primeiro, perceber a imagem ou forma (eidos) do produto que será fabricado; posteriormente, organizar os meios e começar a execução.²⁸³

A partir daí, a política não é mais ação comum, mas a arte de governar, onde o ator se transforma em executor desprovido de qualquer responsabilidade e “a ecclésia ou a ágora são substituídas pelo palácio do tirano, pelo gabinete do ministro ou do tecnocrata”.²⁸⁴ Platão substitui o homem político, dotado de discernimento, retórica e opiniões, “apto à liderança, mas não ao governo,”²⁸⁵ pelo filósofo como paradigma do conhecimento da verdade.

O pensamento dominou a ação, prescrevendo-lhe princípios e regras; o rei-filósofo, tal qual o artesão, “enxerga” o produto que ele quer criar antes de ordenar para os outros agirem. A ação se torna simplesmente a execução das operações necessárias para alcançar determinado fim, já pré-estabelecido.²⁸⁶ A partir de então, “o estadista é tido como competente para lidar com assuntos humanos no sentido em que o carpinteiro é competente para fazer mobílias ou médico para curar o doente.”²⁸⁷

Por consequência, não é de se estranhar que Patão e, depois dele, Aristóteles tenham promovido “a legislação e a construção de cidades ao mais alto

²⁸³ “It is indeed true – and Plato, who had taken the key word of his philosophy, the term ‘idea’, from experiences in the realm of fabrication, must have been the first to notice it – that the division between knowing and doing, so alien to the realm of action, whose validity and meaningfulness are destroyed the moment thought and action part company, is an everyday experience in fabrication, whose processes obviously fall into two parts: first, perceiving the image or shape (eidos) of the product-to-be, and then organizing the means and starting the execution”.

²⁸⁴ VALLÉ, 2003: 59.

²⁸⁵ DUARTE, 2000: 199.

²⁸⁶ VILLA, 1996: 83.

²⁸⁷ “(...) the statesman is understood to be competent to deal with human affairs in the same sense as the carpenter is competent to make furniture or the physician to heal the sick” (ARENDT, *BPF*: 111/151).

nível da vida política.”²⁸⁸ O fato é que, como já referimos antes, nelas “os homens ‘agem como artesãos’: o resultado da ação é, em seu caso, um produto tangível, e o processo tem um fim claramente identificável.”²⁸⁹ O que atraía Platão, portanto, era que o *nomos* tinha, intrínseco em si, este elemento de dominação e sujeição que emulava justamente a experiência derivada do âmbito privado. A atividade de legislar somente pode se tornar “o conteúdo da ação se qualquer ação subsequente for indesejável ou impossível; e a ação só pode resultar em um produto final quando se destrói seu significado autêntico, intangível e sempre tão frágil.”²⁹⁰

Assim, no fim da vida, convencido de que os mitos e a sabedoria eram incapazes de, por si sós, persuadir a multidão, “porque essas coisas [o ensinamento das ideias do bem e da justiça] parecem de difícil compreensão, ‘sem falar na extensão terrível de tempo que requereria’.”²⁹¹ Platão propõe que as leis sejam escritas,²⁹² de modo que elas estejam sempre em sossego. Essas leis não são a verdade, apenas seu reflexo, e muito menos são resultado de alguma convenção. Elas são criadas por homens, não se tratando, pois, de um direito natural, mas se conformarão com as ideias. Mas, ainda que os sábios tenham exata noção de que as leis promulgadas não são nem naturais nem eternas, e sim apenas uma imitação humana, “a multidão acabará acreditando que o são, porque elas estão ‘em sossego’ e não mudam.”²⁹³

Ainda que a doutrina das ideias, o fundo epistemológico da analogia de Platão, não tenha sobrevivido, sua substituição da *práxis* pela *poiesis* mostrou-se

²⁸⁸ “(...) *lawmaking and city-building to the highest rank in political life*” (ARENDT, *HC*: 195/207-8).

²⁸⁹ “(...) *men ‘act like craftsmen’: the result of their action is a tangible product, and its process has a clearly recognizable end*” (ARENDT, *HC*: 195/208).

²⁹⁰ “(...) *the content of action only on condition that further action is not desirable or possible; and action can result in an end product only on condition that is own authentic, non-tangible, and always utterly fragile meaning is destroyed*” (ARENDT, *HC*: 196/209).

²⁹¹ ARENDT, *ReJ*: 149.

²⁹² No *Político*, Platão (1988a: 294b) não acha ainda necessário governar pela lei, pois ela jamais seria capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o que é mais nobre e justo para todos. Deve-se, ao contrário, dar força não à lei mas ao homem real, dotado de prudência. O rei-filósofo, inclusive, sequer estará sujeito às leis por ele prescritas, de modo que Platão (1988a: 300c-d) afirma: “(...) *quien posee el saber, que quien es realmente un político, hará en su acción personal una cantidad de cosas en virtud de su arte, sin preocuparse para nada de las normas escritas, cuando le parezcan mejores otras reglas frente a las que él ha redactado y enviado por carta a personas que se hallan lejos*”.

²⁹³ ARENDT, *ReJ*: 149.

essencial para uma tradição desejosa em suprimir a pluralidade e contingência da política.²⁹⁴ Mesmo Aristóteles, que repudiou o estado ideal platônico e não comungava de forma alguma com a doutrina das ideias de seu mestre, não deixou de se mover no mesmo quadro referencial da analogia platônica. A política, na visão de Aristóteles, “é um meio de se atingir um dado fim; não tem finalidade alguma em si mesma e por si mesma.”²⁹⁵ Para ele também o modo de vida contemplativo (*bíos theoretikós*) era superior hierarquicamente a uma vida devotada aos assuntos humanos (*bíos politikós*) e, portanto, a ação estaria sujeita a ser justificada pelos fins almejados.²⁹⁶

Nesse sentido, novamente o princípio do governo se impõe entre os homens; Aristóteles afirma, em perfeita consonância com Platão e em uníssono com a tradição política que se estabeleceu depois dele, que “toda comunidade política é formada por governantes e governados.”²⁹⁷ É verdade que, para o filósofo estagirita, “a razão não possuía características ditatoriais ou tirânicas, e não há nenhum filósofo-rei que regule os assuntos humanos de uma vez por todas.”²⁹⁸ A superioridade do perito, que deve exercer o comando, sobre o leigo, terminologia que o pensador não utiliza, alerta Arendt (*BPF*: 116/157), porque está consciente da diferença entre fazer e agir, decorre da natureza, que “estabeleceu a diferença entre os mais jovens e o mais velhos, destinados uns a serem governados e os outros a governarem.”²⁹⁹ Esta flagrante desigualdade provinha do mesmo autor que, algumas

²⁹⁴ VILLA, 1996: 83.

²⁹⁵ “(...) is a means to an end; it has no end in and by itself” (ARENDT, *PP*: 82-3/133).

²⁹⁶ Cf., ARENDT, *BPF*: 115/156. Na *Ética à Nicômaco* (1112b15) Aristóteles argumenta: “Não deliberamos acerca dos fins, mas a respeito dos meios. Um médico, por exemplo, não delibera se há de curar ou não, nem um orador se há de persuadir, nem um estadista se há de implantar a ordem pública, nem qualquer outro delibera a respeito de sua finalidade. Dão a finalidade por estabelecida e consideram a maneira e os meios de alcançá-la; e, se parece poder ser alcançada por vários meios, procuram o mais fácil e o mais eficaz; e se por um se por um só, examinam como será alcançada por ele, e por que outro meio alcançar esse primeiro, até chegar ao primeiro princípio, que na ordem de descobrimento é o último”.

²⁹⁷ “Every political community is composed of rulers and subjects” (ARISTÓTELES, 1959: 1332b10).

²⁹⁸ “(...) reason has neither dictatorial nor tyrannical features, and there is no philosopher-king to regulate human affairs once and for all” (ARENDT, *BPF*: 116/157).

²⁹⁹ “Nature has given the distinction by making the group that is itself the same in race partly younger and partly older, of which two sets it is appropriate to the one to be governed and for the other to govern” (ARISTÓTELES, 1959: 1133b36).

linhas antes, havia definido a *polis* como “uma comunidade de pessoas iguais que objetiva uma vida que é a melhor possível.”³⁰⁰

Estas contradições advinham do fato de que Aristóteles, tal como Platão, não possuía elementos factuais sobre os quais pudesse “introduzir uma espécie de autoridade no manejo dos negócios públicos e na vida da polis, sem dúvida por razões políticas muito boas.”³⁰¹ Ocorre que teve que recorrer a uma solução improvisada, extraindo “exemplos e modelos de uma esfera pré-política, do âmbito privado do lar e das experiências de uma economia escravagista.”³⁰² E, ainda que considerasse que as necessidades materiais, que justificavam o domínio nessa esfera, eram apenas origem da associação política, não seu fim,³⁰³ o certo é que já se antevia nestes pensadores uma perda de percepção do espírito originário grego. A política, portanto, era “derivativa em um duplo sentido: porque tem como origem os dados pré-políticos da vida biológica e como fim, a possibilidade suprema, pós-política, do destino humano.”³⁰⁴

Quando os romanos, ávidos por utilizar conceitos derivados da filosofia grega para “compreender e interpretar as experiências políticas especificamente romanas,”³⁰⁵ incorporaram estes filósofos, em especial Platão, à sua tradição, já o fizeram sem ter presente o quadro histórico da qual derivavam. Por conseguinte, derivaram daí, incontestes, “todos os protótipos mediante os quais as gerações posteriores compreenderam o conteúdo da autoridade”³⁰⁶ e também todas as demais manifestações políticas. Passou a ser lugar-comum a afirmação de que a

³⁰⁰ “*The state is one form of partnership of similar people, and its object is the best life that is possible*” (ARISTÓTELES, 1959: 1128a35).

³⁰¹ “(...) *to introduce a kind of authority into the handling of public affairs and the life of the polis, and no doubt for very good political reasons*” (ARENDT, **BPF**: 118/159).

³⁰² “(...) *take his examples and models only from a prepolitical sphere, from the private realm of the household and the experiences of a slave economy*” (ARENDT, **BPF**: 118/159-60).

³⁰³ “*The partnership finally composed of several villages is the city-state ; it has at last attained the limit of virtually complete self-sufficiency, and thus, while it comes into existence for the sake of life, it exists for good life*” (ARISTÓTELES, 1959: 1252b29).

³⁰⁴ “(...) *is derivative in twofold sense: it has its origin in the prepolitical data of biological life, and it has its end in the postpolitical, highest possibility of human destiny*” (ARENDT, **PP**: 83/134).

³⁰⁵ “(...) *in order to understand and interpret the specifically Roman political experiences*” (ARENDT, **BPF**: 127/170).

³⁰⁶ “(...) *all prototypes by which subsequent generations understood the content of authority*” (ARENDT, **BPF**: 119/161).

política consiste em governantes e governados, de modo que “foi possível começar a falar em ‘fabricar o futuro’ e ‘construir e aperfeiçoar a sociedade’ como se tratasse da fabricação de cadeiras e da construção e reforma de casas.”³⁰⁷

Mais importante ainda, perdeu-se a consciência da existência de uma esfera pública comum, de um mundo “que separa e liga os homens,”³⁰⁸ mantida pela ação destes mesmos homens. Ao invés disso, a política passou a ser considerada para opinião pública comum o que era para os filósofos, “o campo em que as necessidades elementares da vida humana são tratadas e à qual se aplicam parâmetros filosóficos absolutos.”³⁰⁹ Se no período medieval se pode falar em um “bem comum” é apenas na medida em que se reconhecia “que os indivíduos privados têm interesses, materiais e espirituais, em comum, e apenas podem conservar sua privacidade e cuidar de seus próprios negócios quando um deles se encarrega de zelar por estes interesses comuns.”³¹⁰

Quando, no início da era moderna, a tríade tradição, religião e autoridade, pela qual o pensamento filosófico grego foi legado ao ocidente através das conquistas territoriais do Império Romano e do predomínio espiritual da Igreja Católica, passou a ser questionada pelos eventos que descreveremos a seguir, o que se viu foi um isolamento ainda maior do homem, causando uma espécie de “estranheza do mundo”.³¹¹ Desprovidos de referenciais comuns, os indivíduos erram na abstração das massas e perdem as suas amarras ao mundo enquanto mundo comum. As conseqüências, como demonstram as experiências políticas recentes, seriam trágicas.

³⁰⁷ “(...) talk could then begin about ‘making the future’ and ‘building and improving society’ as though one were talking about making chairs and building and improving houses” (ARENDT, **PP**: 58/105).

³⁰⁸ AMIEL, 1997: 77.

³⁰⁹ “(...) the field in which the elementary necessities of human life are taken care of and to which absolute philosophical standards are applied” (ARENDT, **PP**: 31/82).

³¹⁰ “(...) that private individuals have interests in common, material and spiritual, and that they can retain their privacy and attend to their own business only if one of them takes it upon himself to look out for this common interest” (ARENDT, **HC**: 35/44).

³¹¹ ROVIELLO, 1997: 127.

CAPÍTULO 2. “ALIENAÇÃO DO MUNDO” E TOTALITARISMO: A CRÍTICA DA MODERNIDADE

2.1. O isolamento do homem e perda do senso comum

A experiência filosófica platônica e aristotélica de superioridade hierárquica da *vita contemplativa* sobre a *vita activa* foi transmitida às futuras gerações e universalizada pela sua incorporação no ideário político romano, na tríade formada pela religião, pela tradição e pela autoridade. Com este processo, ganhou *status* de “fundação coercitiva inquestionável e autorizada do pensamento”³¹² e foi absorvida pelo senso comum, que é o “sexto sentido” responsável pelo ajustamento dos “dados particulares idiossincráticos de nossos outros sentidos ao mundo que coabitamos e compartilhamos.”³¹³

O senso comum, que Arendt (*LPK*: 27/37) também chama de “senso comunitário”, age como um remediador da subjetividade humana a partir do momento que “adequa as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados – tão privados que as sensações, em sua qualidade e intensidade meramente sensoriais,

³¹² “(...) *unquestionable, authoritative binding of thought*” (ARENDT, *PP*: 54/101).

³¹³ “(...) *particular and idiosyncratic data of our senses into a world we inhabit together and share in common*” (ARENDT, *PP*: 41/86-7).

são incommunicáveis – a um mundo compartilhado pelos outros.”³¹⁴ Na ausência de um espaço para a efetiva participação política, é ele que, sem exigir nenhum esforço, oferece as “regras morais para todo comportamento inter-humano e medidas racionais para orientação de todo juízo individual”³¹⁵ e nos “torna capazes de nos orientarmos nesse mundo.”³¹⁶

Todavia, a modernidade coincide justamente com o início do questionamento desses padrões que, por tantos anos, regularam a vida entre os homens. Com isso, perdemos a “sensação de estar em casa no mundo e, com isso, nossa identidade, nosso sentido de realidade e a possibilidade de dotar nossa existência de um significado.”³¹⁷ É justamente a partir desta perda da consciência de um mundo em comum que Hannah Arendt vai propor sua crítica à modernidade.

Segundo a pensadora, são três os eventos³¹⁸ que determinaram o caráter da modernidade:

A descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, começou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio e o desenvolvimento de uma

³¹⁴ “(...) *fits the sensations of my strictly private five senses - so private that sensations in their mere sensational quality and intensity are incommunicable - into a common world shared by others*” (ARENDT, *LMI*: 50/39). Segundo Arendt (*HC*: 208-9/221): “*Its by the virtue of common sense that the other sense perceptions are known to disclose reality and are not merely felt as irritations of our nerves or resistance of our bodies*”.

³¹⁵ “(...) *moral rules for all interhuman behavior, and rational measurements for the guidance of all individual judgment*” (ARENDT, *BPF*: 128/170-1).

³¹⁶ ARENDT, *ReJ*: 233.

³¹⁷ “(...) *we lose our sense of being at home in the world and, with that, our identity, our sense of reality, and the possibility of endowing our existence with meaning*” (PASSERIN D’ENTRÈVES, 1994: 37).

³¹⁸ A noção de evento ou acontecimento é essencial para compreender adequadamente o pensamento de Hannah Arendt em sua completude. A autora admite que, no curso de sua obra, avança “a partir de fatos e acontecimentos, e não de influências e afinidades intelectuais” (*CO*: 421). Exemplo disso é a identificação do início da tradição política ocidental não com o pensamento de Platão, mas com o julgamento e condenação de Sócrates pelos cidadãos da *polis* (vide capítulo anterior). O evento é sempre “uma instância de ruptura em relação ao seu próprio passado” e “instituidor de um novo e inesperado começo” (DUARTE, 2000: 37). Conforme coloca a própria Arendt (*CO*: 472): “Um evento pertence ao passado, marca um fim, quando os elementos com suas origens no passado se reúnem em sua súbita cristalização; mas um evento pertence ao futuro, marca um início, quando essa mesma cristalização não é passível de ser deduzida de seus próprios elementos, e é invariavelmente causada por algum fator que se encontra no campo da liberdade humana”.

nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo.³¹⁹

Os três são acontecimentos pré-modernos foram desencadeados por pessoas (Hannah Arendt cita Galileu, Lutero e os grandes navegadores) cujos objetivos nada tinham de revolucionários; pelo contrário, “seus motivos e intenções estavam ainda firmemente arraigados na tradição.”³²⁰ E, no entanto, estes eventos, como de resto qualquer outro, escaparam completamente do controle daqueles que os iniciaram e, desse modo, determinaram “toda a estrutura mais íntima de épocas inteiras.”³²¹

O primeiro destes eventos, o descobrimento da América, talvez parecesse aos contemporâneos como o “mais espetacular”.³²² Afinal, a ação de alguns homens em desbravar os mares, descobrindo novas terras e incluí-las em complexos levantamentos cartográficos, permitiu que o homem se apossasse da Terra, por meio do cálculo e da redução de escala das suas distâncias físicas. Paradoxalmente, resultou que, “precisamente quando a imensidão do espaço disponível na terra foi descoberta, começou o famoso apequenamento do globo.”³²³ O homem, portanto, passa a se reconhecer não mais como simples integrante de sua aldeia ou de seu país, ele faz parte de um “todo global e contínuo onde mesmo a noção de distância, inerente até mesmo a mais perfeita contigüidade de dois pontos, cedeu ante a furiosa arremetida da velocidade.”³²⁴

³¹⁹ “*The discovery of America and the ensuing exploration of the whole earth; the Reformation, which by expropriating ecclesiastical and monastic possessions started the twofold process of individual expropriation and the accumulation of social wealth; the invention of telescope and the development of a new science that considers nature of the earth from the viewpoint of the universe*” (ARENDT, **HC**: 248/260).

³²⁰ “(...) *their motives and intentions are still securely rooted in tradition*” (ARENDT, **HC**: 249/261)

³²¹ ARENDT, **CO**: 379.

³²² “*most spectacular*” (ARENDT, **HC**: 249/261).

³²³ “*Precisely when the immensity of available space on earth was discovered, the famous shrinkage of the globe began*” (ARENDT, **HC**: 250/262).

³²⁴ “(...) *in an earth-wide continuous whole where even the notion of distance, still inherent in the most perfectly unbroken contiguity of parts, has yielded before the onslaught of speed*” (ARENDT, **HC**: 250/262).

Toda medição reúne pontos distantes e estabelece proximidades onde antes havia distância, de forma que “nada pode permanecer imenso se puder ser medido.”³²⁵ Assim, antes mesmo que as descobertas tecnológicas (ferrovias, navios a vapor e aviões) tenham efetuado o encolhimento do espaço, a mente humana, através do cálculo e do metro, já havia diminuído “a escala da distância física da Terra a um tamanho compatível com os sentidos naturais e a compreensão do corpo humano.”³²⁶ O apequenamento definitivo, afirma Arendt, dar-se-ia mais tarde com a invenção do aeroplano, quando o homem deixou a superfície da Terra.³²⁷

A Reforma religiosa iniciada por Martin Lutero, por sua vez, promoveu aquilo que Max Weber chama de “asceticismo do mundo interior” (*innerweltliche Askese*)³²⁸ como “a mais recôndita fonte de uma nova mentalidade capitalista.”³²⁹ Mas este processo de alienação do mundo (*world alienation*) transpõe a esfera meramente religiosa, de consciência introspectiva e reconhecimento de si, e se apresenta também na expropriação das classes camponesas, consequência absolutamente inesperada da expropriação dos bens eclesiásticos.³³⁰

³²⁵ “(...) *nothing can remain immense if it can be measured*” (ARENDT, *HC*: 250/262).

³²⁶ “(...) *scale earthly physical distance down to the size of the human body's natural sense and understanding*” (ARENDT, *HC*: 251/263).

³²⁷ Cf., ARENDT, *HC*: 250/262-3.

³²⁸ A expressão surge no contexto da discussão weberiana da ligação intrínseca entre o “espírito do capitalismo” e a mentalidade ética protestante. Para o sociólogo alemão, o ascetismo protestante era resultado do processo que ele batizou de “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der welt*), conceito que reverbera em praticamente toda filosofia alemã do século XX, desde Adorno, Horkheimer, Heidegger, Jasper, até a própria Arendt. Segundo Weber (1982: 165): “(...) o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem estes poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isso, acima de tudo, é o que significa a intelectualização”. Assim como a ciência, também o protestantismo renunciava a todo e qualquer salvação eclesiástico-sacramental e, em seu lugar, pregava o isolamento interior afim de que este pela meditação constante (reflexão) conformasse racionalmente a sua existência *ad maiorem Dei gloriam* e comprovasse a sua salvação pessoal (Cf., neste sentido, WEBER, 1999: 109).

³²⁹ “(...) *the innermost spring of the new capitalist mentality*” (ARENDT, *HC*: 251/263). Para Weber (1999: 122), “esse ascetismo secular do protestantismo (...) libertava psicologicamente a aquisição de bens das inibições da ética tradicional, rompendo os grilhões da ânsia de lucro, com o que não apenas a legalizou, como também a considerou como diretamente desejada por Deus”. Deste modo, “*la creación de una ética capitalista fue obra – no deliberada – del ascetismo intramundano del protestantismo; que empuja a la vida de los negocios a los elementos más piadosos y más rigoristas, que buscaban el éxito en los negocios como fruto de una conducta racional de vida*” (WEBER, 1964: 460).

³³⁰ Nas palavras de Marx (1998: 835-6): “O processo violento de expropriação do povo recebeu um terrível impulso, no século XVI, com a Reforma e o imenso saque dos bens da Igreja que a

Hannah Arendt efetua uma diferenciação entre riqueza e propriedade, que “longe de constituírem a mesma coisa, têm caráter inteiramente diverso.”³³¹ Ter uma propriedade, para os antigos, “significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e portanto pertencia ao corpo político, isto é, chefiava uma das famílias que, no conjunto, constituíam a esfera pública.”³³² Desse modo, entre os antigos, aquele que por qualquer motivo perdesse sua propriedade, perdia também sua cidadania e a proteção da lei.³³³ Possuir um lugar próprio e privado significava deixar de ser humano.

O fato da expropriação despojou grupos inteiros de seu lugar no mundo³³⁴ e os expôs, de mãos vazias, ao “aguiilhão das necessidades da vida,”³³⁵ onde a única preocupação era aquela que decorria “imediatamente do próprio processo vital.”³³⁶ Com esse movimento foi liberado aquilo que Marx posteriormente chamaria “exército industrial de reserva”.³³⁷ O que diferenciava esse processo de

acompanhou. À época da reforma, a Igreja Católica era proprietária feudal de grande parte do solo inglês. A supressão dos conventos etc. enxotou os habitantes de suas terras, os quais passaram a engrossar o proletariado. (...) Mas a Reforma teve ainda outros efeitos mais poderosos. A propriedade da Igreja constituía o baluarte religioso das antigas relações de propriedade. Ao cair aquela, estas não poderiam mais se manter”.

³³¹ “(...) *far from being the same, are of an entirely different nature*” (ARENDT, *HC*: 61/71).

³³² “(...) *meant no more or less than to have one's location in a particular part of the world and therefore to belong to the body politic, that is, to be the head of one of the families which together constituted the public realm*” (ARENDT, *HC*: 61/71).

³³³ É preciso compreender, no entanto, que o conceito de propriedade nada tem a ver com a sentença de Hegel (2005: 4) de que a propriedade constitui “a esfera externa da liberdade” do homem. Hannah Arendt considera, como se verá adiante, a liberdade como algo que existe entre os homens, de modo que só pode existir aonde existe um espaço político-público. Neste sentido, a propriedade, para a pensadora, constitui um aspecto pré-político; se os gregos e romanos valorizavam a propriedade era porque ela tornava possível liberar o homem de suas necessidades vitais, de modo que ele pudesse exercer sua liberdade.

³³⁴ Karl Polanyi (2001: 37) dá uma idéia da extensão desta transformação: “*Enclosures have appropriately been called a revolution of the rich against the poor. The lords and nobles were upsetting the social order, breaking down ancient law and custom, sometimes by means of violence, often by pressure and intimidation. They were literally robbing the poor of their share in the common, tearing down the houses which, by the hitherto unbreakable force of custom, the poor had long regarded as theirs and their heirs'. The fabric of society was being disrupted; desolate villages and the ruins of human dwellings testified to the fierceness with which the revolution raged, endangering the defences of the country, wasting its towns, decimating its population, turning its overburdened soil into dust, harassing its people and turning them from decent husbandmen into a mob of beggars and thieves*”.

³³⁵ “(...) *under the compelling urgency of life's necessity*” (ARENDT, *HC*: 255/267).

³³⁶ “(...) *immediately follow from the life process itself*” (ARENDT, *HC*: 255/267).

³³⁷ Segundo Marx (1998: 735): “(...) se uma população trabalhadora excedente é produto necessário da acumulação ou do desenvolvimento da riqueza no sistema capitalista, ela se torna, por sua vez, a

expropriação de outras ocorrências do passado era o fato de que o acúmulo de riquezas não se dirigiu para uma nova distribuição da riqueza, mas para realimentar “o processo para gerar mais expropriações, maior produtividade e mais apropriações.”³³⁸ Esse processo, como bem observa Arendt, só pode continuar incólume quando se rejeita a durabilidade e estabilidade do mundo, quando todas as coisas, e mesmo o homem, possam ser sacrificadas em nome do contínuo processo de acumulação. É esse processo de alienação em relação ao mundo e não, como entendia Marx, a alienação do sujeito em relação a si mesmo, que caracteriza a modernidade.

O primeiro estágio dessa alienação teve como característica a crueldade com que um número cada vez maior de “trabalhadores pobres” foi lançado, sem a proteção da família e da propriedade, nos “moinhos satânicos”³³⁹ da recém criada indústria capitalista, cuja denúncia mais voraz constitui o núcleo moral da obra *O capital* de Marx. O estágio seguinte veio quando a sociedade se tornou o sujeito do novo processo vital e a proteção de uma classe social ou da nação substituiu “a proteção que antes era oferecida pela participação numa família,”³⁴⁰ o que atenuou a crueldade e a miséria, sem, no entanto, ter influenciado “o processo de expropriação e alienação do mundo.”³⁴¹

A invenção do telescópio constitui, para Hannah Arendt, o evento mais significativo do início da modernidade. Para reforçar isso e ao mesmo tempo apontar a pequena repercussão daquele evento, Arendt (*HC*: 257/269-70) cita a seguinte frase de Alfred North Whitehead: “Desde o dia em que a criança nasceu na manjedoura, nenhuma outra coisa tão importante havia ocorrido com tão pouco

alavanca da acumulação capitalista e, mesmo, condição de existência do modo de produção capitalista. Ela constitui um exército industrial de reserva disponível, que pertence ao capital de maneira tão absoluta como se fosse criado e mantido por ele. Ela proporciona o material humano a serviço das necessidades variáveis da expansão do capital e sempre pronto para ser explorado, independentemente dos limites do verdadeiro incremento da população. Com a acumulação e com o desenvolvimento da produtividade do trabalho que a acompanha, cresce a força de expansão súbita do capital”.

³³⁸ “(...) *the process to generate further expropriations, greater productivity, and more appropriation*” (ARENDT, *HC*: 255/267).

³³⁹ POLANYI, 2001: 35.

³⁴⁰ “(...) *the protection previously offered by membership in a family*” (ARENDT, *HC*: 256/268).

³⁴¹ “(...) *the process of expropriation and world alienation*” (ARENDT, *HC*: 256/269).

alarde.”³⁴² É importante salientar que Arendt destaca, ao contrário do que fazem os estudiosos da ciência, a invenção do telescópio em si, e não as descobertas decorrentes deste invento, tal como a confirmação de que a Terra gira em torno do Sol e a lei da queda dos corpos.

O conteúdo das descobertas de Galileu Galilei foi, em grande parte, ofuscado por seus predecessores e sucessores. Afinal, Nicolau de Cusa e Giordano Bruno, por meio da especulação filosófica, bem como Copérnico e Kepler, por meio da matemática, já haviam “desafiado a noção de um universo finito e geocêntrico que os homens conservavam desde os tempos mais remotos”³⁴³. E foi Isaac Newton, não Galileu, quem fundou a física, com sua rigorosa aplicação de seus cálculos ao conhecimento astronômico.

A inovação proporcionada por Galileu foi utilizar “o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram revelados à cognição humana ‘com a certeza da percepção sensorial’.”³⁴⁴ O que antes era apenas teoria fora comprovado, e isso ocorrera não apenas como fruto de uma observação mental, mas de um instrumento técnico que demonstrou, inequivocamente, que nossos sentidos nos enganam. A Igreja Católica, que até então não se importava em demasia com as afirmações dos astrônomos de um Sol imóvel e de uma Terra que girava em torno dele, foi a primeira a perceber a relevância desse fato.

Desse modo, a confirmação de Galileu não foi seguida de estupefação ou exultação. Pelo contrário, o que se seguiu foi o lamento pela consciência de que “o homem, em sua busca da verdade e do conhecimento, não pode confiar nem na evidência dada dos sentidos, nem na ‘verdade inata’ na mente, nem tampouco na ‘luz interior da razão’.”³⁴⁵ Se o homem não quisesse ser ludibriado por seus sentidos, deveria necessariamente tomar posição fora do mundo. E, assim, a experiência do

³⁴² “*Since a babe was born in a manger, it may be doubted whether so great a thing has happened with so little stir*”.

³⁴³ “*(...) had challenged the finite, geocentric world view which men had held since time immemorial*” (ARENDT, *HC*: 258/270).

³⁴⁴ “*(...) the telescope in such a way that the secrets of the universe were delivered to human cognition with the certainty of sense-perception*” (ARENDT, *HC*: 260/272).

³⁴⁵ “*(...) man in his search for truth and knowledge can trust neither the given evidence of the senses, nor the ‘innate truth’ of the mind, nor the ‘inner light of reason’*” (ARENDT, *BPF*: 54/84-5).

telescópio ofereceu a perspectiva a partir da qual seria possível o desenvolvimento da ciência dali por diante.

Conforme coloca Hannah Arendt (*HC*: 262/274):

(...) é como se a descoberta de Galileu tivesse provado em um fato demonstrável que tanto o maior medo quanto a mais presunçosa esperança da especulação humana – o medo ancestral que nossos sentidos, nossos próprios órgãos de recepção da realidade, poderiam nos trair, e o desejo arquimediano de um ponto fora da Terra a partir do qual se analisaria o mundo –, só podiam se tornar verdadeiros em conjunto; de modo que o desejo só seria realizado por meio da perda da realidade e o medo seria consumido somente se compensado pela aquisição de poderes supramundanos.³⁴⁶

Os eventos passaram a ser vistos a partir de uma perspectiva universal e, ainda que não tenhamos alcançado de fato um ponto arquimediano, é certo que descobrimos a “assombrosa capacidade humana de pensar em termos de universo mesmo enquanto se permanecia na terra, e talvez a ainda mais assombrosa habilidade humana de utilizar leis cósmicas como princípios condutores da ação na Terra.”³⁴⁷ A atitude do cientista moderno não era mais observar os fenômenos naturais tal como estes se apresentavam aos seus sentidos, mas, ao invés, colocar a “natureza sob as condições de sua própria mente, isto é, sob as condições decorrentes de um ponto de vista universal (...) localizado fora da própria natureza.”³⁴⁸

Como cientistas e manipuladores dos processos naturais o homem é muito mais universal do que mundano, de modo que nosso conhecimento e poder brota de um rigoroso processo de alienação do mundo.³⁴⁹ Segundo Arendt (*BPF*:

³⁴⁶ “(...) it is as if Galileo’s discovery proved in demonstrable fact that both the worst fear and the most presumptuous hope of human speculation, the ancient fear that our senses, our very organs for the reception of reality, might betray us, and the Archimedean wish for a point outside the earth from which to unhinge the world, could only come true together, as though the wish would be granted only provided that we lost reality and the fear was to consummated only if compensated by the acquisition of supramundane powers”.

³⁴⁷ “(...) astounding human capacity to think in terms of the universe while remaining on the earth, and the perhaps even more astounding human ability to use cosmic laws as guiding principles for terrestrial action” (ARENDT, *HC*: 264/276).

³⁴⁸ “(...) placed nature under the conditions of his own mind, that is, under conditions won from a universal (...) viewpoint, (...) outside nature itself” (ARENDT, *HC*: 265/278).

³⁴⁹ VILLA, 1996: 191.

54/84), “a expressão mais concisa e fundamental dessa alienação do mundo se encontra no famoso *omnibus dubitandum est* de Descartes.”³⁵⁰ O próprio pensador francês “explicou e justificou seu subjetivismo radical pela decisiva perda de certezas legada pelas grandes descobertas científicas da Era Moderna.”³⁵¹

Afinal, foi um instrumento criado pelo homem, e não a sua razão, que havia alterado a concepção física do mundo, de modo que o que nos levou a novos conhecimentos não foi a contemplação e sim “a entrada em cena do *homo faber*, da atividade de fazer e de fabricar.”³⁵² A descoberta, proporcionada pelo uso do telescópio, de que a terra, em contrariedade com toda experiência sensível, gira em torno do sol foi a “experiência fundamental subjacente à dúvida cartesiana.”³⁵³

A partir daí, o que se evidenciou foi uma “justificável perda de confiança na capacidade dos sentidos em revelar a verdade.”³⁵⁴ Portanto, na modernidade, o divórcio entre ser e aparência, ensaiado com a filosofia de Platão, alcançou um patamar decisivo. A partir daí, percebeu-se o quanto a razão e a fé na razão dependiam “do pressuposto, jamais contestado, de que os sentidos como um todo – reunidos e presididos pelo senso comum (...) – integram o homem à realidade que o rodeia.”³⁵⁵

Se não podíamos mais confiar nestes sentidos, então “nada resta que possa ser aceito de boa-fé; tudo deve ser posto em dúvida.”³⁵⁶ A dúvida cartesiana não residia simplesmente na possibilidade de que a verdade se mostrasse inacessível

³⁵⁰ “*The shortest and most fundamental expression this world-alienation ever found is contained in Descartes' famous de omnibus dubitandum est*”.

³⁵¹ “(...) explained and justified his radical subjectivism by the decisive loss of certainties entailed by the great scientific discoveries of the modern age” (ARENDT, *LMI*: 47/37).

³⁵² “(...) stepping in of *homo faber*, of making and fabricating” (ARENDT, *HC*: 274/287).

³⁵³ “(...) fundamental experience underlying Cartesian doubt” (ARENDT, *BPF*: 54/85).

³⁵⁴ “(...) highly justified loss of confidence in the truth-revealing capacity of the senses” (ARENDT, *BPF*: 54/85).

³⁵⁵ “(...) unquestioned assumption that the senses as a whole—kept together and ruled over by common sense (...) – fit man into the reality which surrounds him” (ARENDT, *HC*: 274/287). Descartes (1987: 16) constata, em tom de lamúria, que “*c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuadent, qu'aucune connaissance certaine*”.

³⁵⁶ “(...) nothing left to be taken upon faith; everything must be doubted” (ARENDT, *HC*: 275/287). Descartes (1987: 31-2) afirma: “*Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulais supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer*”.

à compreensão humana; ao contrário, ela é uma dúvida que duvida que sequer exista essa coisa chamada verdade. Destarte, a ruptura com a tradição é decisiva uma vez que a crença de que a verdade manifestava-se por si mesma era comum tanto à antiguidade pagã e à hebraica, bem como à filosofia secular e à cristã. A filosofia de Descartes é “assombrada por dois pesadelos que se tornaram o pesadelo da idade moderna.”³⁵⁷ em primeiro lugar, o medo de que “tudo que julgamos ser realidade, na verdade não passa de sonho;”³⁵⁸ em segundo, que era “um espírito mau e não um Deus que comanda o mundo e zomba do homem,”³⁵⁹ mais precisamente por dar a ele a noção de verdade, mas de não provê-lo da capacidade de alcança - lá.

Descartes colocou como desafio encontrar algo “cuja realidade estivesse para além de qualquer suspeita, para além das ilusões da percepção sensorial.”³⁶⁰ O raciocínio do filósofo francês é de que ainda que não “exista a verdade, o homem pode ser veraz, e mesmo que não exista certeza confiável, o homem pode ser confiável.”³⁶¹ Caso tudo não passe de sonho e de ilusão, pelo menos “o sonhador, quando concorda em não exigir realidade do sonho, deve ser real.”³⁶² O *cogito ergo sum* cartesiano, portanto, não decorre de uma espécie de consideração triunfalista quanto ao pensamento, mas sim deste sentimento de dúvida profunda quando a realidade de tudo.³⁶³

Conforme as palavras do próprio pensador:

³⁵⁷ “(...) haunted by two nightmares which in a sense became the nightmares of the whole modern age” (ARENDT, *HC*: 277/289).

³⁵⁸ “(...) that all that we take for reality is only a dream” (ARENDT, *HC*: 277/289).

³⁵⁹ “(...) an evil spirit, a Dieu trompeur, wilfully and spitefully betrays man than that God is the ruler of the universe” (ARENDT, *HC*: 277/289).

³⁶⁰ “(...) whose reality was beyond suspicion, beyond the illusions of sense perception” (ARENDT, *LMI*: 48/38).

³⁶¹ “(...) even if there is no truth, man can be truthful, and even if there is no reliable certainty, man can be reliable” (ARENDT, *HC*: 279/291).

³⁶² “The dreamer, if he will only consent not to demand reality of the dream, must be real” (ARENDT, *LMI*: 48/38).

³⁶³ Segundo Descartes (1995: 417): “I quite share your view, Epistemon, that we must know what doubt is, what thought is, what existence is, before being convinced of the truth of this inference, 'I am doubting, therefore I exist', or what amounts to the same thing, 'I am thinking, therefore I exist'”.

E enfim, considerando que os mesmos pensamentos que temos quando acordados também podem nos ocorrer quando dormimos sem que então haja nenhum que seja verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que alguma vez me haviam entrado no espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões dos meus sonhos. Mas logo notei que, quando quis assim pensar que tudo era falso, era preciso necessariamente que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, observando que esta verdade, *penso, logo existo*, era tão firme e tão segura que as mais extravagantes suposições dos céticos eram incapazes de abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulos como o primeiro princípio da filosofia que eu buscava.³⁶⁴

O tom eminentemente confessional da passagem já indica que é a introspecção, ou seja, o “mero interesse cognitivo da consciência em relação ao seu próprio conteúdo,”³⁶⁵ que deve produzir a certeza. Assim, “embora não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz.”³⁶⁶ Como aponta Heidegger (1977: 88), “o fator decisivo [da época moderna] não é que o homem tenha se liberado das amarras que lhe prendem, mas sim que a essência do homem em geral se transforma assim que o homem se converte em sujeito.”³⁶⁷

A premissa do raciocínio de Descartes é a de que a mente somente pode conhecer aquilo que ela mesma produz e retém de alguma forma dentro de si. Quando o homem se converte em sujeito ele se converte “naquele ente sobre o qual se fundamenta todo ente no tocante ao seu modo de ser e sua verdade.”³⁶⁸ O real é

³⁶⁴ “*Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais*” (DESCARTES, 1987: 32).

³⁶⁵ “(...) *the sheer cognitive concern of consciousness with its own content*” (ARENDT, *HC*: 280/293). No *Discours de la méthode*, Descartes (1987: 9) afirmava que estava decidido a “*ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même*”.

³⁶⁶ “(...) *though one cannot know truth as something given and disclosed, man can at least know what he makes himself*” (ARENDT, *HC*: 282/295).

³⁶⁷ “*Nicht daß der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit, ist das Entscheidende, sondern daß das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird*”.

³⁶⁸ “*Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet*” (HEIDEGGER, 1977: 88).

reduzido ao caráter de representação e se reabre a possibilidade da verdade e do conhecimento genuíno, “agora como uma ordenação ‘objetiva’ das representações.”³⁶⁹ Destarte, o mais alto ideal deve ser o conhecimento matemático que, através de fórmulas produzidas pela mente, não “necessita do estímulo – ou melhor, da irritação – dos sentidos por outros objetos além de si mesma.”³⁷⁰

Desse modo, o que a filosofia de Descartes fez para dar conta da perplexidade que a ciência moderna lançou sobre os homens foi “transferir o ponto arquimediano para dentro do próprio homem.”³⁷¹ A consequência dessa internalização é a derrota do *sensus communis*, que de um sentido pelo qual “todos os outros sentidos, com suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum (...) passava a ser uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo.”³⁷² O que se perde é essa compreensão do senso comum não só como uma capacidade universal presente em todos os homens, mas também como aquilo que institui comunidade.³⁷³

Quando nossos sentidos já não são mais adequados para nos situar no mundo, onde a realidade que eles revelam é tida como insuficientemente genuína, somente uma razão matemática e formalista “compartilhada” pode prover um simulacro de mundo comum.³⁷⁴ Sem o senso comum, que adapta os sentidos animais do homem ao mundo comum a todos, o homem passa a ser tão somente *animal rationale*, um animal que é capaz de raciocinar. Daí porque “a razão, em Descartes,

³⁶⁹ “(...) now as an ‘objective’ ordering of representations” (VILLA, 1996: 194).

³⁷⁰ “(...) does not even need the stimulation – or, rather, the irritation – of the senses by objects other than itself” (ARENDT, *HC*: 283/295-6). Descartes (1958: 6) afirma: “(...) arithmetic and geometry far surpass all the other know disciplines in certitude. They alone treat of an object so pure and simple as to admit of nothing that experience can render uncertain; they entirely consist in a sequence of consequences which are rationally deduced”.

³⁷¹ “(...) removal of the Archimedean point into the mind of Man” (ARENDT, *HC*: 284/297).

³⁷² “(...) all other senses, with their intimately private sensations, were fitted into the common world, just as vision fitted man into the visible world, now became an inner faculty without any world relationship” (ARENDT, *HC*: 283/296).

³⁷³ Hans-Georg Gadamer (1990: 26) afirma que “*sensus communis* aqui não significa apenas aquela capacidade geral presente em todos os homens, mas, ao mesmo tempo, aquilo que funda/institui comunidade” [“*Sensus communis meint hier offenkundig nicht nur jene allgemeine Fähigkeit, die in allen Menschen ist, sondern er ist zugleich der Sinn, der Gemeinsamkeit stiftet*”].

³⁷⁴ VILLA, 1996: 194.

não menos que em Hobbes, limita-se a ‘prever as conseqüências’,³⁷⁵ considerando, por meio da análise e dedução, aqueles processos que o homem pode desencadear dentro de si mesmo.

A partir de então, a filosofia – que desde a absorção do pensamento platônico pela tradição romana ocupara o posto principal de fundamento do conhecimento humano – foi substituída pela epistemologia e pela teoria do conhecimento.³⁷⁶ Desaparece o sábio e surge o pesquisador que trabalha em projetos de pesquisa e “são estes [projetos de pesquisa], e não o cuidado com algum tipo de erudição, que proporcionam um caráter rigoroso ao seu trabalho.”³⁷⁷

O fato de que “foi um instrumento, e, portanto, o homem na medida em que é fabricante de instrumentos, que levou à moderna revolução”³⁷⁸ coloca necessária e espontaneamente o pesquisador na “vizinhança da técnica em sentido essencial.”³⁷⁹ O emprego da experimentação como a forma mais adequada de adquirir determinado conhecimento é decorrente da percepção de que “o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo fabrica.”³⁸⁰ A partir daí, para obter conhecimento sobre qualquer coisa, ele deveria calcular e emular os processos por meio dos quais essas coisas vieram a existir. O *homo faber* obteve, então, a sua vitória definitiva.

³⁷⁵ “Reason, in Descartes no less than in Hobbes, becomes ‘reckoning with consequences’” (ARENDT, *HC*: 283/296).

³⁷⁶ Ainda na primeira parte do *Discours de la méthode*, Descartes (1987: 8) demonstra sua desconfiança com a filosofia: “Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable”.

³⁷⁷ “Diese und nicht die Pflege einer Gelehrsamkeit geben seiner Arbeit die scharfe Luft” (HEIDEGGER, 1977: 85).

³⁷⁸ “(...) had been an instrument and therefore man in so far as he is a toolmaker that led to the modern revolution” (ARENDT, *HC*: 295/308).

³⁷⁹ “Der Forscher drängt von sich aus notwendig in den Umkreis der Wesensgestalt des Technikers im wesentlichen Sinne” (HEIDEGGER, 1977: 85).

³⁸⁰ “(...) one can know only what he has made himself” (ARENDT, *HC*: 295/308).

O reflexo imediato dessa vitória foi a proeminência do “como” sobre o “o que” e o “por que”. O que interessava não era mais os movimentos eternos ou a coisa em si, mas sim os processos que engendram a criação dessa coisa. No lugar de uma preocupação com o Ser (*Sein/Being*) temos, nas ciências modernas, o triunfo do conceito de Processo (*Verfahren/Process*). A partir da física moderna, essa alteração de ênfase se consolidou com o surgimento das ciências históricas, de modo que natureza e história eram vistos como dois processos governados por leis universais, mas desprovidos de qualquer propósito inerente.³⁸¹ Como aponta Hannah Arendt (*HC*: 297/310), “era como se o meio, o processo de produção ou de desenvolvimento fosse mais importante que o fim, o produto acabado.”³⁸²

O mundo passou a ser concebido como um sistema mecanicista, determinado por leis arbitrárias, que são expressão concreta de leis geométricas, produzidas por um Deus soberano, do mesmo modo como um relojoeiro fabrica um relógio. Esta nova idéia de Deus, “concebida à imagem do *homo faber*,”³⁸³ não poderia de ter conseqüências políticas. E foi Thomas Hobbes, que comungava com Descartes da dúvida universal com relação à realidade e que “atribuíu sua filosofia exclusivamente aos resultados da obra de Copérnico e Galileu, de Kepler, Gassendi e Mersenne,”³⁸⁴ quem primeiro transpôs estas considerações para esfera política.³⁸⁵

O objetivo de Hobbes era “inventar meios e instrumentos com os quais se poderia ‘fabricar um animal artificial... chamado *Commonwealth*, ou Estado’.”³⁸⁶ O método escolhido pelo filósofo inglês é, também como em Descartes,

³⁸¹ Cf., PASSERIN D'ENTRÈVES, 1994: 53-4.

³⁸² “(...) it was as though the means, the production process or development, was more important than the end, the finished product”.

³⁸³ “(...) formed in the image of *homo faber*” (ARENDT, *HC*: 297/310).

³⁸⁴ “(...) attributed his philosophy exclusively to the results of the work of Copernicus and Galileo, Kepler, Gassendi, and Mersenne” (ARENDT, *BPF*: 56/87).

³⁸⁵ Segundo Leo Strauss (1963: 1) “Hobbes was the first who felt the necessity of seeking, and succeeded in finding, a nuova scienza of man and State”.

³⁸⁶ “(...) to invent the means and instruments with which to ‘make an artificial... called a *Commonwealth*, or State” (ARENDT, *HC*: 299/312). O trecho de Hobbes (1998: 7) citado por Arendt se encontra na introdução do *Leviathan*: “Nature (the art whereby God hath made and governs the world) is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an artificial animal. For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal part within; why may we not say, that all automata (engines that move themselves by springs and wheels as doth a watch) have an artificial life? For what is the heart, but a spring; and the nerves, but

a introspecção, de modo que “construir o Estado consistente, a filosofia política adequada, depende de uma leitura de si mesmo.”³⁸⁷ As regras e critérios para a construção desta obra de arte não se encontram fora do homem, “não são algo que os homens tenham em comum numa realidade mundana percebida pelos sentidos e pela mente,”³⁸⁸ mas no interior do próprio homem.

A principal razão para que o pensador inglês rejeitasse a filosofia tradicional é que esta sustentava que enquanto “a investigação das causas primeiras de todas as coisas que existem constitui a tarefa principal da Filosofia, sua posição, ao contrário, era a de que a tarefa da Filosofia consiste em guiar propósitos e alvos e estabelecer uma teleologia razoável da ação.”³⁸⁹ O que Hobbes pretendia era “introduzir os novos conceitos das atividades de fabricar e de prever na filosofia política”³⁹⁰ para os quais filosofia tradicional, representada principalmente pelo legado de Aristóteles, constituía um entrave.³⁹¹

Todavia, tal empreendimento se demonstrou inadequado, uma vez que a esfera dos negócios públicos exige um firme assento na realidade, e a principal característica deste racionalismo proposto a partir de Hobbes é que, “por sua própria natureza, não podia compreender e nem mesmo acreditar na realidade.”³⁹² Afinal, seu pressuposto é a rejeição incondicional de toda experiência de um mundo em comum e a afirmação da subjetividade por meio do pensamento introspectivo. Não

so many strings; and the joints, but so many wheels, giving motion to the whole body, such as was intended by the artificer? Art goes yet further, imitating that rational and most excellent work of nature, man. For by art is created that great Leviathan called a Commonwealth, or State (in Latin Civitas) which is but an artificial man”.

³⁸⁷ RIBEIRO, 1984: 33. Ainda na introdução do *Leviathan*, o pensador inglês afirma que “wisdom is acquired, not by reading of books, but of men” e também que “he that is to govern a whole nation, must read in himself, not this, or that particular man; but mankind” (HOBBS, 1998: 7-8).

³⁸⁸ “(...) are not something men have in common in a worldly reality perceived by the senses or by the mind” (ARENDT, *HC*: 299/312).

³⁸⁹ “(...) the inquiry into the first causes of everything that is comprises the chief task of philosophy, it was Hobbes's contention that, on the contrary, the task of philosophy was to guide purposes and aims and to establish a reasonable teleology of action” (ARENDT, *BPF*: 76/111).

³⁹⁰ “(...) introduce the new concepts of making and reckoning into political philosophy” (ARENDT, *HC*: 300/313). Segundo Renato Janine Ribeiro (1984: 266), para Hobbes, “o homem é *sapiens* por saber-se fazer”.

³⁹¹ Sobre o papel da filosofia de Aristóteles no pensamento de Hobbes, cf. STRAUSS, 1963: 30-43.

³⁹² “(...) by its very nature it could not understand or even believe in reality” (ARENDT, *HC*: 300/313).

havia nada, nem mesmo a própria razão, que assegurasse o convívio entre os homens.

A ênfase no processo, típica da mentalidade racionalista, “roubava ao homem como fabricante e construtor aqueles padrões e medidas fixas e permanentes que, até a era moderna, sempre lhe haviam servido de guias em sua atividade e critério para seu julgamento.”³⁹³ A partir daí, o auto-interesse adquiriu importância decisiva e a vida se tornou “nossa suprema e principal preocupação.”³⁹⁴ Conforme coloca Arendt (*BPF*: /84), “todos os juízos que não se inspirem em princípios morais (o que é considerado antiquado) ou não sejam ditados por algum interesse pessoal são considerados questão de ‘gosto’.”³⁹⁵ Abriu-se um abismo insuperável, “não entre o indivíduo e a chamada comunidade (modo tardio e falso de postular um antigo e autêntico problema), mas entre solidão e convívio.”³⁹⁶

2.2. Da vitória do Homo Faber ao triunfo da mera vida

Outro traço que, segundo Arendt, coloca Hobbes com destaque no início da modernidade é o fato de que é ele o “único grande pensador que jamais tentou derivar o bem público a partir do interesse privado e que, em benefício desse bem privado, concebeu e esboçou um *Commonwealth* cuja base e objetivo final é o acúmulo de poder.”³⁹⁷ Desse modo, sua filosofia antecipou não só o pensamento

³⁹³ “(...) *It deprived man as maker and builder of those fixed and permanent standards and measurements which, prior to the modern age, have always served him as guides for his doing and criteria for his judgment*” (ARENDT, *HC*: 307/320).

³⁹⁴ “(...) *our supreme and foremost concern*” (ARENDT, *BPF*: 52/83).

³⁹⁵ “*All judgments not inspired by moral principle (which is felt to be old-fashioned) or not dictated by some self-interest are considered matters of ‘taste’*”.

³⁹⁶ “(...) *not between the so-called individual and the so-called community (which is a late and phony way of stating an authentic ancient problem), but between being in solitude and living together*” (ARENDT, *PP*: 85/136).

³⁹⁷ “(...) *the only great thinker who ever attempted to derive public good from private interest and who, for the sake of private good, conceived and outlined a Commonwealth whose basis and ultimate end is accumulation of power*” (ARENDT, *OT*: 139/168).

liberal-burgês,³⁹⁸ mas também e principalmente, o ocaso do *homo faber* e o triunfo do social sobre o político.

Hobbes afirma que o Estado não é uma realidade natural, mas sim uma construção voluntária e artificial dos homens; como um relógio, pode ser desmontado e remontado vagarosamente, dissecado, examinado peça por peça.³⁹⁹ Também como o relógio, o Estado é construído pelos homens, só que suas engrenagens são os indivíduos e suas paixões.⁴⁰⁰ Os homens perseguem seus próprios interesses; vítima de suas paixões eles naturalmente são colocados em oposição uns aos outros para a consecução de seus fins.

O que une estes indivíduos não é “nenhum tipo de lei constitutiva – seja divina, seja natural, seja contrato social – que determine o que é certo ou o que é errado no interesse individual com relação às coisas públicas, mas sim os próprios interesses individuais, de modo que ‘o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa’.”⁴⁰¹ Os homens formam a *Commonwealth* não porque comungam de

³⁹⁸ Segundo Arendt (*OT*: 139/169), “*there is hardly a single bourgeois moral standard which has not been anticipated by the unequaled magnificence of Hobbes's logic. He gives an almost complete picture, not of Man but of the bourgeois man, an analysis which in three hundred years has neither been outdated nor excelled*”.

³⁹⁹ Como coloca Hobbes (1979: 71): “*Infatti ogni oggetto viene conosciuto nel modo migliore a partire dalle cose che lo costituiscono. Come in un orologio o in un'altra macchina un poco complessa non si può sapere quale sia la funzione di ogni parte e di ogni ruota, se non lo si scompone, e si esaminano separatamente la materia, la figura, il moto delle partyi, così nell'indagine sul diritto dello Stato e sui doveri dei cittadini sio deve, se non certo scomporre lo Stato, considerarlo come scomposto, per intendere correttamente quale sia la natura umana, in quali cose sia adatta o inadatta a costruire lo Stato, e come debbano accordarsi gli uomini che intendono riunirsi*”.

⁴⁰⁰ RANGEON, 1982: 57.

⁴⁰¹ “(...) not in some kind of constituting law - whether divine law, the law of nature, or the law of social contract - which determines the rights and wrongs of the individual's interest with respect to public affairs, but on the individual interests themselves, so that ‘the private interest is the same with the publique’” (ARENDR, *OT*: 139/169). A citação de Arendt deriva do seguinte trecho do *Leviathan*: “*The difference between these three kinds of commonwealth [i.e., monarchy, aristocracy, democracy], consisteth not in the difference of power; but in the difference of convenience, or aptitude to produce the peace, and security of the people; for which end they were instituted. And to compare monarchy with the other two, we may observe; first, that whosoever beareth the person of the people, or is one of that assembly that bears it, beareth also his own natural person. And though he be careful in his politic person to procure the common interest; yet his is more, or no less careful to procure the private good of himself, his family, kindred and friends; and for the most part, if the publique interest chance to cross the private, he prefers the private: for the Passions of men, are commonly more potent than their Reason. From whence it follows, that where the publique and private interest are most closely united, there is the publique most advanced. Now in Monarchy, the private interest is the same with the publique*” (HOBBS, 1998: 124).

valores ou possuem o mesmo sangue, mas simplesmente “pelo lucro e pela glória; isto é, pelo amor de si e não dos outros.”⁴⁰²

Assim, no estado de natureza, que em Hobbes tem caráter hipotético,⁴⁰³ “todos os homens são iguais entre si por natureza,”⁴⁰⁴ igualdade que decorre da constatação de que “cada um, por natureza, tem suficiente potencialidade para matar o outro, já que a fraqueza pode ser compensada pela astúcia.”⁴⁰⁵ Dessa igualdade provém o medo mútuo, que coloca ao indivíduo a necessidade de associação para “conservar a paz”.⁴⁰⁶ O Estado, portanto, aparece como a “necessidade de dar alguma segurança ao indivíduo, que se sente ameaçado por todos os seus semelhantes.”⁴⁰⁷

A guinada em relação ao pensamento político tradicional, principalmente com o de Aristóteles,⁴⁰⁸ é flagrante. Afinal, o filósofo estagirita

⁴⁰² “(...) *ogni società si forma per l'utile o per la gloria, cioè per amore di sé e non dei soci*” (HOBBS, 1979: 81).

⁴⁰³ Segundo François Rangeon (1982: 35), em Hobbes “*l'état de nature (...) est une hypothèse théorique nécessaire à la démonstration, et non la référence directe à un état existant ou ayant existé*”.

⁴⁰⁴ “(...) *tutti gli uomini sono per natura uguali fra di loro*” (HOBBS, 1979: 83).

⁴⁰⁵ “(...) *each has by nature enough power to kill another*” (ARENDT, *OT*: 140/169).

⁴⁰⁶ “*conservare la pace*” (HOBBS, 1979: 124). Mais adiante, Hobbes (1979: 131) afirma que “*la sicurezza è il fine per cui gli uomini si sottomettono agli altri*”.

⁴⁰⁷ “(...) *need for some security of the individual, who feels himself menaced by all his fellow-men*” (ARENDT, *OT*: 140/169).

⁴⁰⁸ Ao contrário de Platão, que teve a maioria das suas obras preservadas pela tradição romana e cristã, a maior parte das obras de Aristóteles, inclusive a *Política*, foi redescoberta somente no século XIII, quando imediatamente ganhou importância considerável, principalmente no pensamento político. Conforme aponta Michel Senellart (2006: 169-70): “Enquanto um teólogo como Santo Anselmo, no século XI, em seu esforço para compreender racionalmente as verdades da fé, conhecia de Aristóteles, através de Boécio, apenas uma parte do *Organon*, um grande número de escritos do estagirita estarão traduzidas no final do século seguinte. Esse fenômeno, de importância considerável para a formação da cultura moderna – o mais forte abalo na história cristã, antes do movimento da reforma –, já foi descrito muitas vezes, e limitar-me-ei a fixar algumas datas. A maioria dos tratados científicos de Aristóteles eram acessíveis em latim antes de 1200. Seguiram-se, no início do século XIII, a *Ethica vetus*, correspondente aos livros II e III da *Ética a Nicômaco*, depois a *Ethica nova*, correspondente ao primeiro livro, no qual se acha colocado o problema das relações entre a moral e a política. O conjunto da *Ética* foi conhecido por volta de 1240-1244. Assim, despertou em certas universidades um forte desejo de conhecer o livro que Aristóteles, dizia-se, escrevera sobre a política. Alberto, o Grande, a exemplo de Roger Bacon, queria que ele fosse traduzido o mais cedo possível, a fim de completar o *corpus* das obras que formavam o programa da filosofia moral (...). A *Política*, da qual não existia versão árabe, foi traduzida do grego por Guilherme de Moerbeke em cerca de 1260, por insistência de Tomás de Aquino. Logo após sua publicação, os comentários multiplicaram-se: entre os primeiros, o de Alberto o Grande e, em 1269-1272, o de Tomás de Aquino, sucedido (a partir do livro III, 1) por

pregava que “a *polis* tem precedência por natureza sobre o indivíduo”⁴⁰⁹ e que, portanto, “a disposição para participar de tal comunidade está presente naturalmente em todos os homens.”⁴¹⁰ O todo é anterior em relação às partes. O filósofo inglês, no seu *De cive*, condena essa suposição, nas seguintes palavras:

A maior parte daqueles que escreveram algo sobre república, supõem, ou pretendem supor e postular, que o homem seja um animal apto por nascimento à vida em sociedade, *zôon politikon*, como dizem os gregos, e sobre este fundamento edificaram a doutrina civil, como se para a preservação da paz e o governo de todo gênero humano não houvesse necessidade de outra coisa além do consenso dos homens a respeito de certos termos e condições, denominadas de leis. Este axioma, embora acolhido por muitos, é falso e o erro é derivado de uma consideração demasiado superficial da natureza humana. Na verdade, olhando mais de perto as razões pelas quais os homens se reúnem e desfrutar da companhia uns dos outros, certamente se evidenciará que isso não ocorre por obra da natureza, mas, pelo contrário, por acidente.⁴¹¹

Desse modo, em Hobbes, a relação é justamente inversa àquela apresentada por Aristóteles: para ele, o indivíduo é anterior à comunidade política. E Hobbes sequer faz questão de incorporar esses indivíduos “definitivamente em uma comunidade política.”⁴¹² Para o pensador inglês, “não existe nem espírito de companheirismo nem responsabilidade entre um homem e outro.”⁴¹³ A segurança

Pedro d’Auvergne. O *De regimine principum* de Gil de Roma, que pode ser considerado, sob certos aspectos, como um comentário da *Política*, foi redigido em 1277-1279”.

⁴⁰⁹ “(...) *the state is also prior by nature to the individual*” (ARISTÓTELES, 1959: 1253b).

⁴¹⁰ “(...) *the impulse to form a partnership of this kind is present in all men by nature*” (ARISTÓTELES, 1959: 1253B).

⁴¹¹ “*La massima parte di coloro che hanno trattato delle repubbliche, suppongono, o pretendono, o postulano, che l'uomo sia un animale atto per nascita alla società, ii greci dicono zôon politikon; e su questo fondamento edificano la dottrina civile, come occorresse altro che il consenso degli uomini riguardo a certi patti e condizioni, che chiamano senz'altro leggi. Questo assioma, sebbene accolto da molti, è falso; e l'errore è derivato da una consederazione troppo superficiale della natura umana. Infatti, esaminando più a fondo le cause per cui gli uomini si riuniscono e godono della società reciproca, risulterà senz'altro evidente che ciò non avviene in modo che per natura non possa accadere diversamente, ma per accidente*” (HOBBS, 1979: 80).

⁴¹² “(...) *definitely into a political community*” (ARENDT, *OT*: 140/169).

⁴¹³ “(...) *there is neither fellowship nor responsibility between man and man*” (ARENDT, *OT*: 140/170).

consiste no único fundamento para a submissão dos indivíduos e, assim, na ausência dela, cessa toda a sua obrigação do se submeter ao poder da *Commonwealth*.⁴¹⁴

Para Thomas Hobbes, portanto, a participação do indivíduo na sociedade é temporária e limitada, de modo que ele, indivíduo, jamais estabelece vínculos permanentes com seus semelhantes.⁴¹⁵ Ao contrário, impera sempre um profundo desgosto do homem pela vida em sociedade e apenas uma força superior pode obrigá-los a isso.⁴¹⁶ O ato inaugural da *Commonwealth* é uma delegação de força, não de direito, de modo que aquele a quem é feita esta delegação “disporá de tanto poder que, através do terror suscitado, poderá condicionar as vontades individuais à unidade e à concordância.”⁴¹⁷

O Leviatã, “aquele *Deus Mortal* a quem, abaixo do *Deus Imortal*, devemos nossa paz e defesa,”⁴¹⁸ adquire “o monopólio de matar e dá em troca uma garantia condicional contra o risco de ser morto.”⁴¹⁹ A lei é o modo pelo qual o Estado garante a segurança dos indivíduos. Antes dela, que tem origem exclusivamente na vontade do soberano, “não existia o justo e o injusto, porque a própria natureza é relativa ao comando, e toda ação, por sua própria natureza, é indiferente.”⁴²⁰ O soberano torna justas as coisas por ele ordenadas, apenas por ordená-las, e, do mesmo modo, injustas aquelas que proíbe, apenas pelo ato de

⁴¹⁴ Como coloca Hobbes (1979: 130): “*Infatti la sicurezza è il fine per cui gli uomini si sottomettono agli altri; e se non viene garantita, non si può pensare che si siano sottomessi, o che abbiano perduto il diritto di difendersi a loro arbitrio*”.

⁴¹⁵ ARENDT, *OT*: 140/170.

⁴¹⁶ No *Levithan*, Hobbes (1998: 83) afirma: “(...) *men have no pleasure, (but the contrary a great deal of grief) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all*”.

⁴¹⁷ “(...) *disporrà di tante forze da potere conformare, con il terrore suscitato da esse, la volontà degli individui all'unità e alla concórdia*” (HOBBS, 1979: 127).

⁴¹⁸ “(...) *that Mortal God, to which we owe under the Immortal God, our peace and defence*” (HOBBS, 1998: 114).

⁴¹⁹ “(...) *a monopoly on killing and provides in exchange a conditional guarantee against being killed*” (ARENDT, *OT*: 141/170).

⁴²⁰ “*Prima del potere, giusto e ingiusto non esistevano, perché la loro natura è relativa al comando, e ogni azione, per natura propria, è indifferente*” (HOBBS, 1979: 183).

proibi-las.⁴²¹ A lei, portanto, “é um instrumento da disciplina, um produto da obediência, fundada na soberania.”⁴²²

Ao indivíduo, desprovido de qualquer direito político, e para quem a vida pública se manifesta apenas no disfarce da necessidade, nada resta senão focar exclusivamente em sua “vida privada e seu destino pessoal.”⁴²³ Ao ser destituído da participação nos negócios públicos, o “indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com os seus semelhantes.”⁴²⁴ Só lhe resta a competição com os demais indivíduos como forma de avaliar sua vida privada individual.⁴²⁵

Ao afirmar que único interesse que os indivíduos detêm em comum é o interesse de evitar a morte violenta, ou seja, de preservar suas vidas, Hobbes já coloca em evidência um novo papel da vida biológica, que “gradativamente passa a ocupar o próprio centro da cena política do moderno.”⁴²⁶ A liberdade política passa a ser identificada com a garantia de segurança, que tornava possível a liberdade do indivíduo de se preocupar apenas com seus interesses individuais, visando a manutenção de sua vida.⁴²⁷

É verdade que a raiz dessa moderna preocupação com vida, segundo Arendt (*HC*: 314/327), “ocorreu dentro da textura de uma sociedade cristã, cuja crença fundamental na sacrossantidade da vida sobrevivera à secularização e ao

⁴²¹ “*Dunque i re legittimi rendono giuste le cose che comandano, con il comandarle; e ingiuste le cose che vietano, con il vietarle*” (HOBBS, 1979: 1983).

⁴²² BERCOVICI, 2008: 87.

⁴²³ “(...) *private life and his personal fate*” (ARENDT, *OT*: 141/170).

⁴²⁴ “*The individual loses his rightful place in society and his natural connection with his fellowmen*” (ARENDT, *OT*: 141/170).

⁴²⁵ Hannah Arendt (*OT*: 141/171) destaca: “*In a society of individuals, all equipped by nature with equal capacity for power and equally protected from one another by the state, only chance can decide who will succeed*”.

⁴²⁶ “(...) *gradually to occupy the very center of the political scene of modernity*” (AGAMBEN, 1998: 3).

⁴²⁷ Cf., ARENDT, *BPF*: 149-50/196. Segundo Senellart (2006: 220): “Cada vez mais as necessidades materiais do *regnum* tenderão a suplantam as condições éticas do *regimen*, até impor-lhe sua lei. É então que o *regimen* cederá o lugar ao ‘governo’, ordenado não mais à realização de fins morais, mas à simples conservação do Estado”. É o que o autor chama, seguindo Foucault, de “passagem da salvação à segurança”.

declínio geral da fé cristã, que nem mesmo chegaram a abalá-la.”⁴²⁸ Mas foi na modernidade que a vida passou a ser “o critério supremo ao qual tudo mais se subordina; e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie.”⁴²⁹

Para Arendt, esta supervalorização da vida privada e biológica na política moderna corresponde à vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*. A autora enumera aquelas características da era moderna que correspondem a atitudes típicas do *homo faber*:

Sua ‘instrumentalização’ do mundo, sua confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos; sua confiança no caráter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania com que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda a natureza como ‘um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos’, o equacionamento de inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como “primeiro passo... para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de instrumentos para fabricar outros instrumentos e permitir a infinita variedade de sua fabricação”; e, finalmente, o modo natural de identificar a fabricação com a ação.⁴³⁰

Assim, como foi dito anteriormente, a mentalidade do *homo faber*, na modernidade, deixa de ser a fonte de metáforas antidemocráticas (como era para Platão) e se torna um horizonte abrangente, a partir do qual as coisas aparecem.⁴³¹ A consequência imediata dessa mudança de paradigma é a hegemonia da categoria

⁴²⁸ “(...) operated within the fabric of a Christian society whose fundamental belief in the sacredness of life has survived, and has even remained completely unshaken by, secularization and the general decline of the Christian faith”.

⁴²⁹ “(...) the supreme standard to which everything else is referred, and the interests of the individual as well as the interests of mankind are always equated with individual life or the life of the species” (ARENDT, *HC*: 311-2/325).

⁴³⁰ “(...) his instrumentalization of the world, his confidence in tools and in the productivity of the maker of artificial objects; his trust in the all-comprehensive range of the means-end category, his conviction that every issue can be solved and every human motivation reduced to the principle of utility; his sovereignty, which regards everything given as material and thinks of the whole of nature as of ‘an immense fabric from which we can cut out whatever we want to re sew it however we like’, his equation of intelligence with ingenuity, that is, his contempt for all thought which cannot be considered to be ‘the first step . . . for the fabrication of artificial objects, particularly of tools to make tools, and to vary their fabrication indefinitely’; finally, his matter-of-course identification of fabrication with action” (ARENDT, *HC*: 305-6/318-9).

⁴³¹ VILLA, 1996: 198.

meios e fins, que adquire um papel fundamental na esfera dos negócios humanos, ao ponto da máxima “os fins justificam os meios” se tornar o principal dogma da política.

Todavia, este processo de crescente instrumentalização acaba por criar “uma cadeia na qual todo fim pode novamente servir como meio em outro contexto,”⁴³² de modo que “num mundo estritamente utilitário, todos os fins tendem a ser de curta duração e a se transformar em meios para outros fins.”⁴³³ Desse modo, a utilidade, quando promovida a significância, gera a mais completa ausência de sentido.

Para Hannah Arendt, o único modo de pôr fim à cadeia de meios e fins e assim evitar que todos os fins, mais cedo ou mais tarde, voltem a ser usados como meios é “declarar que determinada coisa é ‘um fim em Si mesma’.”⁴³⁴ A resposta a filosofia utilitarista encontra então no homem-usuário “o fim mais alto,”⁴³⁵ ao voltar sua atenção “para a subjetivação da própria utilidade.”⁴³⁶

Esse “utilitarismo antropocêntrico”⁴³⁷ encontrou seu mais perfeito acabamento na seguinte passagem de Kant (1948: 95):

(...) o homem, e de modo geral todo ser racional, existe como um fim em si mesmo, *não como mero meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade: ele deve em todas as suas ações, sejam elas direcionadas para si mesmo ou para outros seres racionais, sempre serem vistas *ao mesmo tempo como um fim*.⁴³⁸

⁴³² “(...) *a chain whose every end can serve again as a means in some other context*” (ARENDT, **HC**: 153-4/167).

⁴³³ “(...) *in a strictly utilitarian world, all ends are bound to be of short duration and to be transformed into means for some further ends*” (ARENDT, **HC**: 154/167).

⁴³⁴ “(...) *to declare that one thing or another is ‘an end in Itself’*” (ARENDT, **HC**: 154/167).

⁴³⁵ “(...) *the highest end*” (ARENDT, **HC**: 155/168).

⁴³⁶ “(...) *fall back upon the subjectivity of use itself*” (ARENDT, **HC**: 155/168).

⁴³⁷ “*anthropocentric utilitarianism*” (ARENDT, **HC**: 155/168).

⁴³⁸ “(...) *man, and in general every rational being, exists as an end in himself, not merely as a means for arbitrary use by this or that will: he must in all his actions, whether they are directed to himself or to other rational beings, always be viewed at the same time as an end*”.

Para o pensador alemão, aquilo que serve à vontade como fundamento objetivo da própria determinação é o fim (*Zweck*); o meio (*Mittel*), por sua vez, é aquilo que contém o fundamento objetivo da possibilidade da ação. Os escopos materiais, i.e., os fins que um ser racional põe como efeito das próprias ações, são relativos e podem apenas servir como base para imperativos hipotéticos. Já o homem, como fim cuja existência em si possua um valor absoluto, é que poderá “ser a base de um possível imperativo categórico – isto é, de uma lei prática.”⁴³⁹

É verdade que não era o objetivo do filósofo de Königsberg traçar os princípios do utilitarismo de seu tempo, mas sim, pelo contrário, “colocar a categoria de meios e fins em seu devido lugar e prevenir contra seu uso no campo da ação política.”⁴⁴⁰ Mas, de toda forma, é flagrante o débito que sua fórmula tem para com o pensamento utilitário, de forma que, nem mesmo este grande filósofo foi capaz de “resolver a perplexidade ou iluminar a cegueira do *homo faber* no tocante ao problema do significado sem voltar ao paradoxal ‘fim em si mesmo’.”⁴⁴¹

O emprego, por parte do *homo faber*, de todas as coisas como instrumentos resulta em seu rebaixamento à categoria de meios e, por conseguinte, “a perda de seu valor intrínseco e independente.”⁴⁴² O resultado dessa ausência de significação só poderia ocasionar a rápida transformação do princípio da utilidade no princípio da maior felicidade do maior número, defendido por Jeremy Bentham.

Segundo Bentham (1907: 1), “a natureza colocou a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos, o prazer e a dor.”⁴⁴³ São estas duas sensações que determinam nossas ações e, portanto, elas devem figurar como fundamento do princípio da utilidade. O autor definia este como “aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a

⁴³⁹ “(...) be the ground of a possible categorical imperative – that is, of a practical law” (KANT, 1948: 95).

⁴⁴⁰ “(...) to relegate the means-end category to its proper place and prevent its use in the field of political action” (ARENDT, *HC*: 156/169).

⁴⁴¹ “(...) solve the perplexity or enlighten the blindness of *homo faber* with respect to the problem of meaning without turning to the paradoxical ‘end in itself’” (ARENDT, *HC*: 156/169).

⁴⁴² “(...) their loss of intrinsic and independent value” (ARENDT, *HC*: 156/169).

⁴⁴³ “Nature had placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure”.

felicidade da pessoa cujo interesse está em questão; ou, o que é a mesma coisa em outras palavras, promover ou opor aquela felicidade.”⁴⁴⁴

A comunidade é, para o pensador inglês, “um corpo fictício, composto de pessoas individuais que se considera como constituindo seus membros.”⁴⁴⁵ Desse modo, o interesse da comunidade não pode ser outra coisa senão “a soma dos interesses dos diversos membros que a compõem.”⁴⁴⁶ Por conseguinte, o objetivo do governo é “promover a felicidade da sociedade, pelas punições e recompensas.”⁴⁴⁷ Para alcançá-lo, o autor propõe um “cálculo da felicidade”, um algoritmo que permite calcular a quantidade de prazer ou dor que uma ação específica pode causar.⁴⁴⁸

A vantagem da invenção de Bentham não residia apenas no fato de que ela introduzia um rigoroso método matemático às ciências morais, mas também porque era “um princípio inteiramente baseado na introspecção.”⁴⁴⁹ Todos os valores mundanos são substituídos pelas sensações subjetivas de prazer e dor, que são orientadas exclusivamente para a promoção da vida e a sobrevivência da espécie.⁴⁵⁰ A vida, não mais o mundo, tornou-se o maior valor para o homem e todas as atividades anteriormente direcionadas para a construção do mundo e estabelecimento de espaços públicos foram reduzidas a atividade do trabalho.

Nas palavras de Arendt (*HC*: 321/334-5):

O que sobrou era uma “força natural”, a força do próprio processo vital, a qual todos os homens e todas as atividades humanas estavam igualmente

⁴⁴⁴ “(...) *that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness*” (BENTHAM, 1907: 2).

⁴⁴⁵ “(...) *a fictional body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members*” (BENTHAM, 1907: 3).

⁴⁴⁶ “(...) *the sum of the interests of the several members who compose it*” (BENTHAM, 1907: 3).

⁴⁴⁷ “(...) *to promote the happiness of the society, by punishing and rewarding*” (BENTHAM, 1907: 70).

⁴⁴⁸ Cf., BENTHAM, 1907: 29-32.

⁴⁴⁹ “(...) *a principle which resided entirely on introspection*” (ARENDR, *HC*: 309/322).

⁴⁵⁰ PASSERIN D'ENTRÈVES, 1994: 45.

sujeitas (“o próprio processo de pensar é um processo natural”) e cujo único fim, se é que tinha mesmo um fim, era a sobrevivência da espécie animal humana. Nenhuma das capacidades superiores do homem eram mais necessárias para conectar a vida individual com a vida da espécie; a vida individual se tornou parte do processo vital, e trabalhar, assegurar a continuidade da própria vida e de sua família, era a única coisa necessária.⁴⁵¹

Essa inclusão da vida na esfera da política pode ser sentida com especial ênfase na era das revoluções, quando os revolucionários franceses acreditaram ter “emancipado a própria natureza, ou seja, libertado o homem natural em todos os homens, e que lhe tinham dado os Direitos do Homem, que a cada qual cabiam, não em virtude do corpo político a que pertencia, mas pelo fato de ter nascido.”⁴⁵² As declarações dos direitos do homem são, portanto, “o lugar em que se efetua a passagem da soberania de origem divina à soberania nacional.”⁴⁵³ Como coloca Hannah Arendt (*OT*: 290/324), “doravante o Homem, e não o comando de Deus nem os costumes da história, seria a fonte da Lei.”⁴⁵⁴

A *Déclarations des Droits de l'Homme* “pretendia constituir a fonte de todo o poder político, estabelecer não o controle mas a pedra basilar de todo corpo político.”⁴⁵⁵ A crença é a de que existia uma “certa ‘natureza’ humana que seria sujeita às mesmas leis de evolução que a do indivíduo, e da qual os direitos e as leis poderia ser deduzidos.”⁴⁵⁶ E estes não eram apenas direitos pré-políticos, que deviam ser protegidos da violação de qualquer governo, mas constituíam “o verdadeiro

⁴⁵¹ “What was left was a ‘natural force’, the force of the life process itself, to which all men and all human activities were equally submitted (“the thought process itself is a natural process”) and whose only aim, if it had an aim at all, was survival of the animal species man. None of the higher capacities of man was any longer necessary to connect individual life with the life of the species; individual life became part of the life process, and to labor, to assure the continuity of one's own life and the life of his family, was all that was needed”.

⁴⁵² “(...) had emancipated nature herself, as it were, liberated the natural man in all men, and given him the Rights of Man to which each was entitled, not by virtue of the body politic to which he belonged but by virtue of being born” (ARENDT, *OR*: 98/131).

⁴⁵³ “(...) the place in which the passage from divinely authorized royal sovereignty to national sovereignty is accomplished” (AGAMBEN, 1998: 128).

⁴⁵⁴ “(...) from then on Man, and not God's command or the customs of history, should be the source of Law”.

⁴⁵⁵ “(...) was meant to constitute the source of all political power, to establish not the control but the foundation-stone of the body politic” (ARENDT, *OR*: 99/132).

⁴⁵⁶ “(...) a kind of human “nature” which would be subject to the same laws of growth as that of the individual and from which rights and laws could be deduced” (ARENDT, *OT*: 298/331).

conteúdo bem como o fim último do governo e do poder.”⁴⁵⁷ O corpo político formado a partir da revolução francesa se assentava agora no homem como “um ser natural, no seu direito à ‘alimentação, vestuário e reprodução da espécie’, isto é, no seu direito às necessidades da vida.”⁴⁵⁸

A partir do século XIX, quando o impacto da ciência moderna e perda de confiança na realidade de nossos sentidos alcançaram um patamar dramático, a derrota do *homo faber* se consumou. O novo paradigma para mensurar as atividades dos homens não era mais a fabricação, que ainda guardava certo comprometimento com o mundo, e sim o trabalho, “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimentos espontâneos, metabolismo e eventual decadência têm a ver com as necessidades vitais produzidas e alimentadas no processo da vida pelo trabalho.”⁴⁵⁹

O mundo moderno está submetido à lógica do trabalho, onde o homem está “violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência.”⁴⁶⁰ Ao contrário da fabricação, o trabalho não deixa produtos intactos atrás de si. Os produtos dos esforços do *animal laborans* são as coisas menos mundanas e, ao mesmo tempo, as mais naturais; “produzidas e consumidas de acordo com o eterno movimento cíclico da natureza.”⁴⁶¹ Afinal, como bem colocou Marx (1998: 217), “o trabalho gasta seus elementos materiais, seu objeto e seus meios; consome-os; é um processo de consumo.”

⁴⁵⁷ “(...) the very content as well as the ultimate end of government and power” (ARENDT, **OR**: 99/132).

⁴⁵⁸ “(...) a natural being, upon his right to ‘food, dress, and the reproduction of the species’, that is, upon his right to necessities of life” (ARENDT, **OR**: 99/132).

⁴⁵⁹ “(...) the activity which corresponds to the biological process of the human body, whose spontaneous growth, metabolism, and eventual decay are bound to the vital necessities produced and fed into the life process by labor” (ARENDT, **HC**: 7/15). Segundo Marx (1998: 211): “Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza”.

⁴⁶⁰ “(...) violently wrenched into a movement in which there is no longer any sort of permanence” (ARENDT, **MDT**: 11/19).

⁴⁶¹ “(...) produced and consumed, in accordance with the ever-recurrent cyclical movement of nature” (ARENDT, **HC**: 96/108).

O trabalho é a “única atividade humana que corresponde estritamente à experiência de completa ausência do mundo.”⁴⁶² O corpo humano, embora em atividade, volta-se exclusivamente para dentro de si mesmo, concentrando-se apenas no fato de estar vivo e de querer assim permanecer. Completamente solitário e alheio ao mundo, o trabalhador é “conduzido à solidão da inquietação do corpo, da vida, sendo a satisfação das necessidades incomunicáveis.”⁴⁶³ Nas palavras de Heidegger (2001: 62), “derrocada e desolação encontram um acabamento adequado no fato do (...) *animal rationale* im-por-se como animal trabalhador.”

Um mundo cujos valores primordiais são ditados pelo trabalho é um mundo onde as atividades privadas, previamente exclusivas na esfera doméstica (*oikos*), tomaram conta do espaço público. O público, a política, passa a ser vista como uma função do privado, a economia; conforme coloca Arendt (*HC*: 33/42):

(...) com o surgimento da sociedade, isto é, o surgimento do ‘lar doméstico’ (*oikia*) ou das atividades econômicas no espaço público, a administração doméstica e todas as questões pertencentes à esfera privada da família se tornaram uma ‘preocupação’ coletiva. No mundo moderno, as duas esferas constantemente recaem uma sobre a outra como ondas no perene fluir do próprio processo vital.⁴⁶⁴

O que surge é uma “esfera curiosamente híbrida que chamamos de ‘sociedade’, na qual os interesses privados assumem importância pública.”⁴⁶⁵ A sociedade, portanto, altera completamente as características das esferas privada e pública, diluindo suas diferenças: “o ‘social’ cria uma realidade na qual nada é

⁴⁶² “The only activity which corresponds strictly to the experience of worldlessness” (ARENDT, *HC*: 115/127).

⁴⁶³ AMIEL, 1997: 62.

⁴⁶⁴ “(...) with the rise of society, that is, the rise of the “household” (*oikia*) or of economic activities to the public realm, housekeeping and all matters pertaining formerly to the private sphere of the family have become a ‘collective’ concern. In the modern world, the two realms indeed constantly flow into each other like waves in the never-resting stream of the life process itself”.

⁴⁶⁵ “(...) curiously hybrid realm where private interests assume public significance that we call ‘society’” (ARENDT, *HC*: 35/44-5).

autenticamente público ou privado; (...) na qual a ação submerge em uma onda de comportamento conformista e a interioridade toma o lugar da individualidade.”⁴⁶⁶

Assim, a “administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse ‘coletivo’.”⁴⁶⁷ A economia, que antes era localizada exclusivamente na privacidade do lar, autonomizou-se e se generalizou, tornando-se a principal preocupação da política estatal, que se encarrega “de administrar as necessidades sociais de uma comunidade política concebida como uma gigantesca família.”⁴⁶⁸ Por meio da sociedade, portanto, o processo da vida foi “canalizado para a esfera pública”⁴⁶⁹ de modo que se “obscurece a linha que separa a liberdade da necessidade.”⁴⁷⁰

Um exemplo dessa indistinção pode ser encontrado na filosofia do Estado de Hegel. Segundo o filósofo alemão, o Estado é a personificação da liberdade concreta, onde a “individualidade pessoal e seus interesses particulares, tal como encontrados na família e na sociedade civil, encontram seu desenvolvimento completo.”⁴⁷¹ Os indivíduos na sociedade civil são “pessoas privadas, que perseguem seus próprios interesses.”⁴⁷² É o Estado que transforma estes interesses individuais no interesse universal, através da intervenção no domínio econômico.⁴⁷³ A economia passa a ser “uma condição necessária no Estado, sendo considerada em estreita ligação com este.”⁴⁷⁴

⁴⁶⁶ “*The ‘social’ creates a reality in which nothing is authentically public or private; (...) in which action is submerged in a tide of conformist behavior and interiority takes the place of individuality*” (VILLA, 1996: 148).

⁴⁶⁷ “*(...) housekeeping and all matters pertaining formerly to the private sphere of the family have become a ‘collective’ concern*” (ARENDT, **HC**: 33/42).

⁴⁶⁸ DUARTE, 2000: 276.

⁴⁶⁹ “*(...) channeled into the public realm*” (ARENDT, **HC**: 45/55).

⁴⁷⁰ “*(...) blurs the distinguishing line between freedom and necessity*” (ARENDT, **HC**: 71/81).

⁴⁷¹ “*(...) personal individuality and its particular interests, as found in the family and civic community, have their complete development*” (HEGEL, 2005: 138).

⁴⁷² “*(...) are private persons, who pursue their own interests*” (HEGEL, 2005: 99).

⁴⁷³ Neste sentido, HEGEL, 2005: 124. Cf., também, BERCOVICI, 2008: 194-5.

⁴⁷⁴ ROSENZWEIG, 2008: 425.

Essa “verdadeira rendição da liberdade à necessidade”⁴⁷⁵ é, para Hannah Arendt, o que explica o fracasso da Revolução Francesa em instituir um corpo político permanente e estável.⁴⁷⁶ No momento em que Robespierre declarou que tudo aquilo que é indispensável para conservação da vida “é uma propriedade comum à sociedade como um todo,”⁴⁷⁷ ele não estava apenas invertendo a teoria política pré-moderna, mas principalmente “subjugando o governo revolucionário ‘à mais sagrada de todas as leis, o bem-estar do povo, o mais irrefutável de todos os títulos, a necessidade’.”⁴⁷⁸ O resultado foi a “transformação dos Direitos do Homem nos direitos do Sans-Culottes, a abdicação da liberdade ante a ditadura da necessidade.”⁴⁷⁹

Assim que o povo francês descobriu que “uma constituição não era uma panacéia para a pobreza,”⁴⁸⁰ voltou-se imediatamente contra a Assembléia Constituinte, de modo idêntico ao que fizera contra a Corte de Luís XVI. As leis artificiais, leis humanas de um corpo político ainda não devidamente constituído, foram substituídas pelas “leis ‘naturais’ que as massas obedeciam, pelas forças que

⁴⁷⁵ “(...) *actual surrender of freedom to necessity*” (ARENDT, **OR**: 55/78).

⁴⁷⁶ Segundo Arendt (**OR**: 46/66): “*It was the men of the French Revolution who, overawed by the spectacle of the multitude, exclaimed with Robespierre, ‘La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale’; and they lost, together with the institutions which are ‘the soul of the Republic’ (Saint-Just), the revolution itself*”.

⁴⁷⁷ Trata-se de declaração de Robespierre à Assembléia, no outono de 1792, em meio a uma séria crise econômica que levou ao aumento do custo de vida: “Qual é o primeiro objetivo da sociedade? É manter os direitos imprescritíveis do homem. Qual é o primeiro desses princípios? O de existir. A primeira lei social é, portanto, aquela que garante a todos os membros da sociedade os meios de existência; todas as outras são subordinadas a ela; a propriedade foi instituída e garantida para cimentá-la; é para viver, em primeiro lugar, que existem as propriedades. Não é verdade que a propriedade possa jamais estar em oposição à subsistência dos homens. Os alimentos necessários à vida do homem são tão sagrados quanto à própria vida. Tudo o que é indispensável para conservá-la é uma propriedade comum à sociedade como um todo. Somente o excedente pode constituir uma propriedade individual e ser abandonado à indústria dos comerciantes. Toda especulação mercantil que eu faço, a expensas da vida de meu semelhante, não é um comércio, é um assalto e um fraticídio” (ROBESPIERRE, 2008: 106).

⁴⁷⁸ “(...) *subjecting revolutionary government to the ‘most sacred of all laws, the welfare of the people, the most irrefragable of all titles, necessity’*” (ARENDT, **OR**: 50/73).

⁴⁷⁹ “(...) *the transformation of the Rights of Man into the rights of Sans-Culottes, the abdication of freedom before the dictate of necessity*” (ARENDT, **OR**: 51/74).

⁴⁸⁰ “(...) *a constitution was not a panacea for poverty*” (ARENDT, **OR**: 100/133).

as dirigiam e que eram certamente as forças da própria natureza, a força da necessidade elementar.”⁴⁸¹

Desse modo, a Constituição francesa de 1791, elaborada por uma Assembléia Constituinte que perdera completamente sua legitimidade e que, por isso, entregara-se à deriva de seus poderes constituintes, “permaneceu uma folha de papel, de maior interesse para os estudantes e eruditos do que para o povo.”⁴⁸² Ela antecipou e serviu de inspiração para uma geração de especialistas e políticos, para quem fazer uma constituição havia se tornado uma espécie de passatempo, porque não detinham poderes para modelarem os acontecimentos. Durante este processo, “o ato de elaborar uma constituição perdeu seu significado e a própria noção de constituição passou a estar associada com a ausência de realidade e realismo, com uma ênfase excessiva no legalismo e nas formalidades.”⁴⁸³

Acontece que a exigência de sanar as necessidades urgentes da população não pode ser alcançada simplesmente pelos meios políticos tradicionais do discurso e persuasão. A decisão econômica escapa ao controle democrático e passa para as mãos daqueles “que detêm um conhecimento técnico não-acessível a todos.”⁴⁸⁴ Torna-se necessário a constituição de um aparato burocrático capaz de administrar este sistema de necessidades, conjugando os diversos interesses pessoais em uma vontade única e indivisível. O governo de um só homem, típico na forma organizacional da família, na sociedade se transforma “em uma espécie de governo de ninguém.”⁴⁸⁵ Para Arendt (*PP*: 97/):

O fato de que nenhum indivíduo – nenhum déspota em si – pode ser identificado dentro deste governo mundial não muda em nada seu caráter

⁴⁸¹ “(...) ‘natural’ laws which the masses obeyed, to the forces by which they were driven, and which indeed were the forces of nature herself, the force of elemental necessity” (ARENDT, *OR*: 100/133-4).

⁴⁸² “(...) remained a piece of paper, of more interest to the learned and the experts than to the people” (ARENDT, *OR*: 116/154).

⁴⁸³ “(...) the act of constitution-making lost its significance, and that the very notion of constitution came to be associated with a lack of reality and realism, with an over-emphasis on legalism and formalities” (ARENDT, *OR*: 117/154-5)

⁴⁸⁴ LAFER, 1988: 257.

⁴⁸⁵ “(...) into a kind of no-man rule” (ARENDT, *HC*: 40/50).

despótico. O governo burocrático, o domínio anônimo do burocrata, não é menos despótico porque ‘ninguém’ o exerce. Pelo contrário, é ainda mais temeroso, uma vez que ninguém pode falar com ou reclamar a este ‘ninguém’.⁴⁸⁶

Tal forma de governo é perfeitamente adequada para uma sociedade que acabou com todas as distinções de posição, *status* ou título, e as substituiu pela mera função. A sociedade exclui, portanto, a possibilidade da ação e “espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ (...), a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada.”⁴⁸⁷ O comportamento, portanto, “substitui a ação como principal forma de relação humana.”⁴⁸⁸

A pluralidade dos homens, essencial para a esfera pública, esvanece-se na sociedade, que “só dá lugar a um único interesse e a uma única opinião.”⁴⁸⁹ O que resta é uma massa de homens isolados de si mesmos e do mundo, que “não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores.”⁴⁹⁰ A perda desse fundamento em comum significa a própria perda do vínculo que se estabelece entre os homens em uma comunidade.⁴⁹¹

⁴⁸⁶ “The fact that no individual – no despot, per se – could be identified within this world government would in no way change its despotic character. Bureaucratic rule, the anonymous rule of the bureaucrat, is no less despotic because ‘nobody’ exercises it. On the contrary, it is more fearsome still, because no one can speak with or petition this ‘nobody’”. Cf., no mesmo sentido, a seguinte passagem do ensaio *On violence*: “In a fully developed buereaucracy there is nobody left with whom one can argue, to whom one can present grievances, on whom the preassures of power can be exerted. Bureaucracy is the form of government in which everybody is deprived of political freedom, of power to act; for the rule by Nobody is not no-rule, and where all are equally powerless we have a tyranny without a tyrant” (ARENDT, **CR**: 178/151).

⁴⁸⁷ “(...) expects from each of its members a certain kind of behavior, imposing innumerable and various rules, all of which tend to “normalize” (...), to exclude spontaneous action or outstanding achievement” (ARENDT, **HC**: 41/50).

⁴⁸⁸ “(...) behavior has replaced action as the foremost mode of human relationship” (ARENDT, **HC**: 42/51).

⁴⁸⁹ “(...) which allows for only one interest and one opinion” (ARENDT, **HC**: 46/55).

⁴⁹⁰ “(...) cannot be integrated into any organization based on common interest, into political parties or municipal governments or professional organizations or trade unions” (ARENDT, **OT**: 311/361).

⁴⁹¹ Para Arendt (**BPF**: 90/126): “(...) a mass-society is nothing more than that kind of organized living which automatically establishes itself among human beings who are still related to one another but have lost the world once common to all of them”.

Essa massa de homens surgiu “dos fragmentos de uma sociedade altamente atomizada,”⁴⁹² que colocou o sucesso individual, o interesse privado, acima de qualquer laço de solidariedade. Àqueles a quem estes eram negados, restava apenas essa “amargura egocêntrica”, traço que possuía em relação aos outros fracassados como ele mas que, dificilmente, poderia constituir “um laço comum, apesar de sua tendência de extinguir as diferenças individuais, porque não se baseava em qualquer interesse comum, fosse ele econômico, social ou político.”⁴⁹³ A ausência de interesses em comum ou de qualquer tipo de consentimento comum, “que constitui o *inter-esse* que existe entre os homens”, é um sinal do desenraizamento e estranhamento no mundo.⁴⁹⁴

Paradoxalmente, um indivíduo sem lugar no mundo é alguém que falta a si mesmo, de modo que a “perda dos interesses é idêntica à perda do ‘eu’, e as massas modernas (...) se distinguem por sua falta de eu, isto é, sua falta de ‘interesses egoístas’.”⁴⁹⁵ O isolamento é, portanto, “a enfermidade própria de nosso tempo”⁴⁹⁶ e ocorre “quando o homem como indivíduo, precisando constantemente dos outros para a sua individualidade, é abandonado e separado dos demais.”⁴⁹⁷ E é esta experiência de completa impotência, dos homens privados do agir em conjunto, que torna possível o Totalitarismo, uma vez que “o terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros.”⁴⁹⁸

⁴⁹² “(...) of the fragments of a highly atomized Society” (ARENDT, *OT*: 317/366).

⁴⁹³ “(...) was not a common bond despite its tendency to extinguish individual differences, because it was based on no common interest, economic or social or political” (ARENDT, *OT*: 315/365).

⁴⁹⁴ ARENDT, *CO*: 422.

⁴⁹⁵ ARENDT, *CO*: 422.

⁴⁹⁶ ARENDT, *CO*: 377.

⁴⁹⁷ ARENDT, *CO*: 378.

⁴⁹⁸ “(...) terror can rule absolutely only over men who are isolated against each other” (ARENDT, *OT*: 474/526). Arendt defende que “se o desenraizamento, a falta de um sentimento de pertença e a desintegração dos corpos políticos não geram diretamente o totalitarismo, no mínimo criam quase todos os elementos que acabam entrando em sua composição”.

2.3. O Totalitarismo e a crise da legalidade

A experiência totalitária está no cerne do pensamento de Hannah Arendt. Conforme ela admite em uma entrevista concedida para a televisão alemã em 1964, o início de seu interesse pela política tem data específica: 27 de fevereiro de 1933, quando, após o incêndio do prédio do Parlamento alemão, o *Reichstag*, Hitler convenceu o presidente Von Hindenburg a assinar um decreto de emergência suspendendo as liberdades civis, pondo termo definitivo à já convalescente República de Weimar.⁴⁹⁹ Segundo Hannah Arendt (*CO*: 34):

Como você sabe, as pessoas foram levadas para porões da Gestapo ou para campos de concentração. O que aconteceu então foi monstruoso, mas agora ficou obscurecido por coisas que vieram depois. Foi um choque imediato para mim, e daquele momento em diante eu me senti responsável. Isto é, não achava mais que se pudesse ser um simples espectador.

Não se trata de um mero retrato biográfico, mas de uma tomada de posição no sentido de responder ao imenso desafio que o Totalitarismo e a sua completa negação do homem revelavam à modernidade. A tarefa que a autora se impõe é a de compreender o incompreensível, sem reduzi-lo a lugares-comuns. Uma compreensão que não indica submissão à causalidade, nos termos do adágio *tout comprendre c'est tout pardonner*, mas sim “examinar e suportar conscientemente o fardo que nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso.”⁵⁰⁰

O que o fenômeno totalitário colocou em evidência não foi apenas que esta ou aquela forma de governo havia se tornada antiquada ou que certos valores e

⁴⁹⁹ Sobre a República de Weimar, sugerimos a leitura de BERCOVICI, 2004: 138-48; BERCOVICI, 2008: 317; sobre os decretos de emergência, apoiados no artigo 48 da Constituição de 1919, ROSSITER, 1948: 50-60.

⁵⁰⁰ “(...) examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us – neither denying its existence nor submitting meekly to its weight” (ARENDT, *OT*: VIII/12).

tradições precisavam ser reconsiderados.⁵⁰¹ A ruptura foi muito mais profunda: o que os movimentos nazistas e stalinistas significavam era que “a totalidade da estrutura ocidental, com todas as suas crenças, tradições e padrões de julgamento aí implicados, caiu sobre nossas cabeças.”⁵⁰² Os regimes totalitários não poderiam ser compreendidos por meio das “categorias usuais do pensamento político;”⁵⁰³ o homem contemporâneo percebeu-se incapaz de “formular questões adequadas e significativas, e, menos ainda, dar respostas às suas perplexidades.”⁵⁰⁴

Daí porque se deve pugnar pela absoluta novidade que o Totalitarismo representa para a história humana. O esforço de Hannah Arendt é no sentido de preservar esse ineditismo e resguardá-lo de comparações tais que, na vã tentativa de explicá-lo, apenas reduziriam seu impacto e importância, banalizando-o. O Totalitarismo é, para a pensadora, nada mais nada menos do que o “mal radical”,⁵⁰⁵ aquele a “nossa tradição é incapaz de compreender.”⁵⁰⁶ Não se trata de uma depravação de uma interioridade subjetiva nem uma espécie de tentação natural para

⁵⁰¹ Segundo Celso Lafer (1988: 80): “O fio da tradição foi se esgarçando, observa Hannah Arendt em sua análise, no correr da Idade Moderna. Entretanto, durante um longo período este esgarçamento ficou mais ou menos adstrito ao campo do pensamento. Foi o fenômeno totalitário que tornou a ruptura uma realidade tangível para todos e um fato político de primeira importância”.

⁵⁰² Este trecho, citado a partir de André Duarte (2000: 73), faz parte das *Conclusive remarks* da primeira edição da obra *Origins of totalitarianism*. A partir da segunda edição desta obra, este texto foi substituído pelo ensaio *Ideology and terror*.

⁵⁰³ “(...) *the usual categories of political thought*” (ARENDT, *BPF*: 26/54).

⁵⁰⁴ “(...) *asking adequate, meaningful questions, let alone of giving answers to its own perplexities*” (ARENDT, *BPF*: 9/35). Lafer (1988: 93) observa que “o totalitarismo não oferece um acesso à racionalidade ou razoabilidade do mundo, mas sim a sua total diluição e perda”.

⁵⁰⁵ Cf., ARENDT, *OT*: 459/510. A idéia de “mal radical” tem provocado algumas discussões entre os comentadores da obra de Hannah Arendt. Parte significativa dos estudiosos acredita que a autora modificou seu pensamento, substituindo este conceito pelo de “banalidade do mal” logo após ter acompanhado o julgamento de Eichmann em Jerusalém no ano de 1961. É o que, por exemplo, defende a biógrafa e ex-aluna da autora, Elisabeth Young-Bruehl (1993: 468-73). A corroborar esta hipótese está a carta que Arendt encaminha a Gersom Scholem, que a havia criticado por reduzir o impacto do nazismo em seu livro sobre o julgamento de Eichmann, em que a pensadora expressamente admite que mudou de opinião sobre a questão (ARENDT, *GS*: 396). No entanto, autores como Richard J. Bernstein (2000: 253), consideram que: “¿Acaso el concepto de mal radical que Arendt analiza en Los orígenes del totalitarismo ‘contradice’ (como asegura Scholem) la noción de Arendt de la banalidad del mal? No. He sostenido que lo que Arendt entiende por mal radical es volver a los seres humanos superfluos, erradicar las condiciones requeridas para vivir una vida humana. Esto es compatible con lo que ella dice de la banalidad del mal”.

⁵⁰⁶ AMIEL, 1997: 35. Arendt (*CO*: 228-9): “É necessário punir os culpados, lembrando em igual medida que não existe nenhum castigo proporcional a seus crimes. A pena de morte para Göring é quase uma brincadeira, e ele, assim como seus colegas no banco dos réus em Nuremberg, sabe que o máximo que podemos fazer é que ele morra um pouco antes do que, de qualquer forma, iria acontecer”.

o mal, mas uma “depravação de uma relação com o mundo, uma corrupção interna da experiência do mundo e do poder de ter consciência da presença dos outros no mundo.”⁵⁰⁷

O mal radical se consubstancia em um “sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos.”⁵⁰⁸ O primeiro ato dos regimes totalitários em direção ao domínio total é justamente eliminar a “personalidade jurídica do homem enquanto ser humano capaz de direitos e obrigações.”⁵⁰⁹ Na verdade, o trabalho começou bem antes, quando o fim da Primeira Guerra Mundial e as infindáveis guerras civis que a seguiram lançaram ao mundo “grupos humanos que, ao contrário de seus predecessores mais felizes, não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma.”⁵¹⁰

Esses apátridas eram o refugio da terra, desprovidos de qualquer *status civitatis*, sem “governos que os representassem e protegessem e, por isso, eram forçados a viver ou sob as leis de exceção dos Tratados das Minorias (...) ou sob condições de absoluta ausência da lei.”⁵¹¹ Judeus, ciganos, albaneses e outros povos sem país compartilhavam o “destino de seres humanos que, desprotegidos por qualquer lei específica ou convenção política, não são mais que meros seres humanos.”⁵¹² Num bizarro paradoxo, um apátrida só seria reconhecido como sujeito de direito quando se dispusesse a transgredir a lei, de modo que:

⁵⁰⁷ ROVIELLO, 1997: 159.

⁵⁰⁸ “(...) system in which all men have become equally superfluous” (ARENDT, *OT*: 459/510). Em uma carta à Karl Jaspers, citada por Richard J. Bernstein (2000: 243), Arendt define o mal radical no mesmo sentido: “*Me parece que tiene que ver de alguna manera con el siguiente fenómeno: hacer que los seres humanos sean superfluos como seres humanos (no usarlos como un medio para conseguir algo, lo cual deja intacta su esencia como seres humanos y solamente incide en su dignidad humana, sino hacerlos superfluos como seres humanos)*”.

⁵⁰⁹ LAFER, 1988: 109. Cf., no mesmo sentido, ARENDT, *OT*: 447/498.

⁵¹⁰ “(...) groups who, unlike their happier predecessors in the religious wars, were welcomed nowhere and could be assimilated nowhere” (ARENDT, *OT*: 267/300).

⁵¹¹ “(...) governments to represent and to protect them and therefore were forced to live either under the law of exception of the Minority Treaties (...) or under conditions of absolute lawlessness” (ARENDT, *OT*: 269/302).

⁵¹² “(...) fate of human beings who, unprotected by any specific law or political convention, are nothing but human beings” (ARENDT, *WR*: 119).

(...) um crime passa a ser, então, a melhor oportunidade para recuperar algum tipo de igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma. O fato importante é que essa exceção é prevista pela lei. Como criminoso, mesmo um apátrida não será tratado pior que outro criminoso, ou seja, será tratado como qualquer outra pessoa nas mesmas condições. Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei.⁵¹³

Como os juristas tinham se habituado a compreender a lei exclusivamente em termos de castigo, da privação de certos direitos; para eles seria mais difícil reconhecer que a privação de um estatuto legal, isto é, de todos os direitos, já não se relacionaria mais com crimes específicos. Diante disso, era “mais fácil privar de legalidade uma pessoa completamente inocente do que alguém que tenha cometido um crime.”⁵¹⁴

A partir da análise da condição destas *displaced persons*, estas pessoas deslocadas, que não encontram guarida em qualquer parte do mundo, Hannah Arendt vê o colapso da idéia de direitos humanos. Afinal, como vimos anteriormente, estes direitos eram considerados inalienáveis justamente porque pertenciam ao homem como homem, independente de qualquer governo ou associação, direitos que se baseavam na sua própria vida biológica.⁵¹⁵ Constituíam crença irrefutável no século XIX que bastava invocar tais direitos “sempre que um indivíduo precisava de proteção contra a nova soberania do Estado e a nova arbitrariedade da sociedade.”⁵¹⁶

Ninguém representava com mais perfeição este ser humano nu, despojado de qualquer comunidade política, do que os apátridas. O apátrida é “verdadeiramente ‘o homem dos direitos’, (...) a sua primeira e única apresentação

⁵¹³ “(...) a criminal offense becomes the best opportunity to regain some kind of human equality, even if it be as a recognized exception to the norm. The one important fact is that this exception is provided for by law. As a criminal even a stateless person will not be treated worse than another criminal, that is, he will be treated like everybody else. Only as an offender against the law can he gain protection from it” (ARENDT, *OT*: 286/320).

⁵¹⁴ “(...) it seems to be easier to deprive a completely innocent person of legality than someone who has committed an offense” (ARENDT, *OT*: 295/328).

⁵¹⁵ Cf., ARENDT, *OT*: 291/324-5.

⁵¹⁶ “(...) whenever individuals needed protection against the new sovereignty of the state and the new arbitrariness of society” (ARENDT, *OT*: 291/324).

real fora da máscara do cidadão que constantemente o cobre.”⁵¹⁷ Esses seres humanos proscritos eram justamente aqueles a quem a declaração de direitos se destinava; e, no entanto, tão logo eles perderam seu assento em uma comunidade, perderam também “todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-los como semelhantes.”⁵¹⁸ Essa “nudez abstrata de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam.”⁵¹⁹

O problema dos direitos humanos, para Arendt, reside no fato de que eles se baseiam em uma concepção do homem e de sua natureza enunciados no singular. A experiência totalitária, no entanto, demonstrou que sem uma comunidade disposta a garanti-los, estes direitos perdem imediatamente toda sua efetividade. Estas pessoas são jogadas em um estado de natureza e “passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais.”⁵²⁰ A nudez abstrata do ser humano natural não consegue ser um substituto adequado para o caráter artificial de um ordenamento jurídico consentido por homens que o criam e respeitam.

O objetivo dos regimes totalitários era justamente reduzir o homem ao seu mínimo denominador comum natural, privando-o de seu lugar no mundo, de seus direitos políticos, deportando-o e encarcerando-o em laboratórios para depois dizimá-lo. Assim, após terem se certificado de que “nenhum país reclamava aquela gente”, os nazistas puderam acionar suas máquinas infernais, atacando o único direito que lhes restava, a vida.⁵²¹

⁵¹⁷ “(...) truly ‘the man of rights’, (...) the first and only real appearance of rights outside the fiction of the citizen that always cover them over” (AGAMBEN, 1998: 131).

⁵¹⁸ “(...) the very qualities which make it possible for other people to treat him as a fellow-man” (ARENDT, *OT*: 300/334).

⁵¹⁹ “(...) the abstract nakedness of being nothing but human was their greatest danger” (ARENDT, *OT*: 300/333).

⁵²⁰ “(...) they begin to belong to the human race in much the same way as animals belong to a specific animal species” (ARENDT, *OT*: 302/335).

⁵²¹ Para Arendt (*OT*: 296/329): “Even the Nazis started their extermination of Jews by first depriving them of all legal status (the status of second-class citizenship) and cutting them off from the world of the living by herding them into ghettos and concentration camps; and before they set the gas chambers into motion they had carefully tested the ground and found out to their satisfaction that no country would claim these people. The point is that a condition of complete rightlessness was created before the right to live was challenged”.

O campo de concentração constitui a verdadeira instituição central do Totalitarismo, o espaço onde a crença do “tudo é possível” alcança seu cume.⁵²² Eles não são prisões no sentido comum; não visam reabilitar ninguém nem prevenir delitos. O único crime de seus internos é se prestarem perfeitamente “enquanto grupo, à experiência radical da privação absoluta de direitos e da total destruição da personalidade jurídica.”⁵²³

Os regimes totalitários definem a culpa de seus “inimigos” não a partir de determinadas condutas, mas simplesmente por sua certidão de nascimento. As vítimas são escolhidas a despeito de sua própria inocência.⁵²⁴ Na estrutura dos campos de extermínio, a punição costumava ser mais branda com relação aos criminosos reais do que com aquelas pessoas inocentes.⁵²⁵ Ao contrário, aos verdadeiros criminosos é dado tratamento privilegiado, de modo que eles “constituem a aristocracia de todos os campos.”⁵²⁶ Só eles possuem ainda um arremedo de personalidade jurídica porque, pelo menos, sabem pelo que estão encarcerados.

Destruída a personalidade jurídica do homem, o alvo do Totalitarismo era agora a sua consciência moral, “através do anonimato imposto pelo silêncio que cerca os campos de concentração.”⁵²⁷ Às vítimas são relegadas ao esquecimento sistemático, não só do grande público, mas inclusive de seus familiares e amigos.⁵²⁸ Ao tornar a morte um evento absolutamente cotidiano e anônimo, os campos de

⁵²² Cf., ARENDT, *OT*: 437/488.

⁵²³ LAFER, 1988: 110.

⁵²⁴ Arendt (*ReJ*: 95) ressalta que “os crimes dos governos totalitários diziam respeito a pessoas que eram ‘inocentes’ mesmo do ponto de vista do partido no poder”.

⁵²⁵ “(...) num campo de concentração era muito mais seguro ser um assassino ou um comunista do que um simples judeu, polonês ou ucraniano” (ARENDT, *CO*: 267).

⁵²⁶ “(...) constitute the aristocracy of the camps” (ARENDT, *OT*: 448/499).

⁵²⁷ LAFER, 1988: 111.

⁵²⁸ Arendt (*CO*: 268) informa que “o costume anterior da SA de informar a família sobre a morte de um interno do campo de concentração, enviando uma urna ou o caixão de zinco, foi abolido e substituído por instruções estritas de manter ‘os terceiros na incerteza sobre o paradeiro dos presos (...)’. Isso inclui também que os parentes não tenham notícia alguma quando esses presos morrem em campo de concentração”.

concentração “roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém.”⁵²⁹

Transcendia-se o mero assassinato, no sentido de que este ainda deixava por trás de si um cadáver. As máquinas de morte dos regimes totalitários, no entanto, iam ainda mais além do assassinato e procuraram inclusive negar a existência da própria vítima.⁵³⁰ A produção em massa de cadáveres é antecedida pela preparação de cadáveres vivos.⁵³¹ Uma vez destruída a pessoa moral e a pessoa jurídica, resta apenas ao homem a raiz de sua distinção singular em relação aos seus semelhantes, a sua espontaneidade.

Assim, podemos afirmar que o principal desiderato dos campos é a “eliminação da própria espontaneidade, isto é, da mais geral e elementar manifestação da liberdade humana (...) por intermédio de seus diversos métodos de condicionamento.”⁵³² As pessoas devem ser privadas não só de sua liberdade, mas também de seus instintos e impulsos, tal qual o cachorro de Pavlov, que era “treinado para comer não quando sentia fome, mas quando ouvia o som de uma campainha, (...) um animal pervertido.”⁵³³

Desprovido daqueles traços de individualidade que lhe garantia identidade e singularidade na sociedade humana e transformada em um conjunto de reações idênticas, o homem se torna um animal pervertido. No campo de concentração, os cativos são isolados do mundo dos vivos em geral e são tratados “como se já estivessem mortos”.⁵³⁴ É fundamental que as vítimas não ofereçam

⁵²⁹ “(...) robbed death of its meaning as the end of a fulfilled life. In a sense they took away the individual's own death, proving that henceforth nothing belonged to him and he belonged to no one” (ARENDT, *OT*: 452/503).

⁵³⁰ ARENDT, *OT*: 442/493. “As autoridades se comportaram da mesma maneira nesses dois casos de governo totalitário [nazismo e stalinismo]. Não se disse uma palavra sobre as mortes. Fez-se o máximo esforço para dar a impressão de que não só a pessoa em questão havia morrido como nem sequer havia existido” (ARENDT, *CO*: 326).

⁵³¹ ARENDT, *OT*: 447/498.

⁵³² “(...) total elimination of spontaneity itself, that is, of the most general and most elementary manifestation of human freedom (...) by means of their various methods of conditioning” (ARENDT, *BPF*: 96/133).

⁵³³ ARENDT, *CO*: 327. Segundo Arendt (*OT*: 339/389): “Total domination does not allow for free initiative in any field of life, for any activity that is not entirely predictable.”

⁵³⁴ ARENDT, *CO*: 326.

resistência e que participem de bom grado de seu destino, cooperando com o espetáculo macabro, com a mesma indiferença de seus algozes:⁵³⁵

Aqui [no mundo dos campos de concentração], mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito. Alguém pode morrer em decorrência de tortura ou de fome sistemática, ou porque o campo está superpovoado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo. Inversamente, pode ocorrer que, devido a uma falta de novas remessas humanas, surja o perigo de que os campos se esvaziem, e seja dada a ordem de reduzir o índice de mortalidade a qualquer preço.⁵³⁶

Daí o sentimento de absoluta irreabilidade dos relatos daqueles “afortunados” que sobreviveram àquela temporada no inferno.⁵³⁷ A analogia religiosa não é mera retórica ou figura de linguagem. O campo de concentração nazista corresponde realmente àquela imagem medieval do inferno, onde “a vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento

⁵³⁵ A SS sempre se orgulhou da objetividade de seus quadros, evitando aqueles que demonstravam um prazer desmedido com suas funções. O perfil ideal de assassino no regime nazista era o do burocrata, não o do sádico. Arendt (*EJ*: 83), por exemplo, citando o depoimento de Eichmann, anota que “devido a sua ‘objetividade’ (*Sachlichkeit*), a SS se dissociou de tipos “emocionais” como Streicher, esse ‘tolo irrealista’ e também de certos ‘figurões teuto-germânicos’ que se comportavam como se vestissem chifres e pelegos”. Mais adiante, Arendt faz outra observação que destaca bem a idéia que os burocratas nazistas faziam de seus crimes: “Durante o julgamento, porém, não foi o acusado [Eichmann], *Obersturmbannführer a.D.* da SS que levou o prêmio de ‘objetividade’; foi o dr. Servatius, um advogado de empresas e impostos em Colônia, que nunca se filiou ao Partido Nazista e que, mesmo assim, iria ensinar à corte uma lição sobre o que significa não ser “emocional”. Lição que nenhum de seus ouvintes jamais esquecerá. Esse momento, um dos poucos grandes momentos de todo o julgamento, ocorreu durante a breve exposição oral da defesa, depois da qual a corte entrou em recesso de quatro meses para redigir o julgamento. Servatius declarou o acusado inocente das acusações que o responsabilizavam pela ‘coleção de esqueletos, esterilizações, assassinatos por gás e questões médicas similares’, diante do que o juiz Halevi o interrompeu: ‘Dr. Servatius, presumo que tenha sido um deslize afirmar que a execução por gás é uma questão médica’. Ao que Servatius respondeu: ‘Era efetivamente uma questão médica, uma vez que era preparada por médicos; *era uma questão de morte e a morte também é uma questão médica*’”. Cf., no mesmo sentido, ARENDT, *OT*: 453-4/504-5.

⁵³⁶ “*Here, murder is as impersonal as the squashing of a gnat. Someone may die as the result of systematic torture or starvation, or because the camp is overcrowded and superfluous human material must be liquidated. Conversely, it may happen that due to a shortage of new human shipments the danger arises that the camps become depopulated and that the order is now given to reduce the death rate at any price*” (ARENDT, *OT*: 443/493-4).

⁵³⁷ “*There are numerous reports by survivors. The more authentic they are, the less they attempt to communicate things that evade human understanding and human experience – sufferings, that is, that transform men into ‘uncomplaining animals’.* None of these reports inspires those passions of outrage and sympathy through which men have always been mobilized for justice. On the contrary, anyone speaking or writing about concentration camps is still regarded as suspect; and if the speaker has resolutely returned to the world of the living, he himself is often assailed by doubts with regard to his own truthfulness, as though he had mistaken a nightmare for reality” (ARENDT, *OT*: 439/489).

possível.”⁵³⁸ Era como se os homens tivessem fabricado aqui mesmo na Terra, por meio dos métodos mais modernos de destruição e terapia, sua própria versão da alegoria cristã. Todavia, o julgamento final, com sua infinita possibilidade de misericórdia, que tornava aceitável a idéia desta cadeia de sofrimentos, justamente por lhes dar sentido e finitude, estava absolutamente ausente.⁵³⁹

Mas o que mais impressionava era a absoluta ausência de sentido em qualquer aspecto dessas fábricas de morte, o que desafiava frontalmente qualquer lógica utilitarista. Os campos de concentração foram reforçados a partir de 1938, quando já não existia mais qualquer resistência e o regime nazista já contava com a maioria esmagadora da população. Não havia, pois, mais inimigo a eliminar.⁵⁴⁰ Tratava-se simplesmente de aniquilar uma população completamente inocente, sem dela extrair trabalho rentável por meio da escravidão, fundamental para um país em conflito, e com um elevado custo econômico e administrativo.⁵⁴¹ As emergências supremas das atividades militares não podiam interferir nas políticas demográficas, de modo que os meios tornaram-se os próprios fins. Mas mesmo isso não passa de:

(...) uma admissão, disfarçada de paradoxo, de que as categorias de meios e fins não funcionam mais; que o terror aparentemente não tem objetivo; que milhões de pessoas estão sendo sacrificadas a troco de nada; que, como caso dos assassinatos em massa durante a guerra, as medidas, na verdade, contrariam os reais interesses do perpetrador. Se os meios se

⁵³⁸ “(...) *life was thoroughly and systematically organized with a view to the greatest possible torment*” (ARENDT, *OT*: 445/496).

⁵³⁹ ARENDT, *OT*: 446/497.

⁵⁴⁰ Segundo Arendt (*CO*: 321), “o terror genuinamente totalitário aparece apenas quando o regime não tem mais inimigos a prender e torturar até a morte, e quando as várias classes de suspeitos foram eliminadas e não podem mais ficar sob ‘prisão preventiva’”.

⁵⁴¹ Arendt (*OT*: 444-5/495) afirma que: “*The concentration camp as an institution was not established for the sake of any possible labor yield; the only permanent economic function of the camps has been the financing of their own supervisory apparatus; thus from the economic point of view the concentration camps exist mostly for their own sake. Any work that has been performed could have been done much better and more cheaply under different conditions. Especially Russia, whose concentration camps are mostly described as forced-labor camps because Soviet bureaucracy has chosen to dignify them with this name, reveals most clearly that forced labor is not the primary issue; forced labor is the normal condition of all Russian workers, who have no freedom of movement and can be arbitrarily drafted for work to any place at any time. The incredibility of the horrors is closely bound up with their economic uselessness. The Nazis carried this uselessness to the point of open anti-utility when in the midst of the war, despite the shortage of building material and rolling stock, they set up enormous, costly extermination factories and transported millions of people back and forth. In the eyes of a strictly utilitarian world the obvious contradiction between these acts and military expediency gave the whole enterprise an air of mad unreality*”.

converteram em fins, se o terror não é apenas um meio de submeter pelo medo, mas é um fim pelo qual as pessoas são sacrificadas, então é preciso reformular a questão do significado do terror nos sistemas totalitários, e respondê-la fora das categorias meios-fins.⁵⁴²

Arendt (**CO**: 338) cita Montesquieu, para quem a “queda das nações começa com o enfraquecimento da legalidade, seja por abuso do governo no poder, seja porque a autoridade da fonte dessas leis se torna duvidosa e questionável”. O Totalitarismo busca responder a esta queda, reportando-se diretamente a mais suprema das leis, a da natureza no caso nazista e a da história no caso stalinista. Longe de serem ilegais, os regimes totalitários recorrem “à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final.”⁵⁴³

A lei totalitária, justamente por se basear na própria essência da lei, pretende ser uma forma superior de legitimidade, podendo, pois, dispensar “legalidades menores”.⁵⁴⁴ As leis positivas deixam de ser prescrições restritivas para casos particulares e se tornam instrumentos de transformação e criação da realidade de acordo com a interpretação sancionada da ideologia pelo líder. Segundo Arendt (**OT**: 462/514):

A legitimidade totalitária, desafiando a legalidade e pretendendo estabelecer diretamente o reino da justiça na terra, executa a lei da História ou da Natureza sem convertê-la em critérios de certo e errado que norteiam a conduta individual. Aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens. Espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final; essa esperança – que está por trás da pretensão do governo global – é acalentada por todos os governos totalitários. A política totalitária afirma transformar a espécie humana em portadora ativa e inquebrantável de uma lei à qual os seres humanos somente passiva e relutantemente se submeteriam.⁵⁴⁵

⁵⁴² ARENDT, **CO**: 325-6.

⁵⁴³ “(...) *it goes to the sources of authority from which positive laws received their ultimate legitimation*” (ARENDT, **OT**: 461/513).

⁵⁴⁴ “(...) *petty legality*” (ARENDT, **OT**: 462/514). Assim, Carl Schmitt, no seu famoso artigo *Der Führer schützt das Recht* (1934: 947), pode afirmar que “todo direito provém do direito do povo à vida. Todas as leis estatais e decisões judiciais somente contêm direito em si mesmas quando retornam a esta fonte” [“*Alles Recht stammt aus dem Lebensrecht des Volkes. Jedes staatliche Gesetz, jedes richterliche Urteil enthält nur soviel Recht, als ihm aus dieser Quelle zufließt*”].

⁵⁴⁵ “*Totalitarian lawfulness, defying legality and pretending to establish the direct reign of justice on earth, executes the law of History or of Nature without translating it into standards of right and*

O que caracteriza a gestão totalitária é o “primado do movimento”.⁵⁴⁶ O terror não existe nem contra nem a favor dos homens, mas apenas para “fornecer ao movimento da Natureza ou da História um instrumento de aceleração sem igual.”⁵⁴⁷ O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História. Sob o Totalitarismo, a política consiste na produção de um sujeito coletivo cujo movimento é diretamente determinado por estas leis, o que implica a eliminação necessária de raças, classes e indivíduos que retardem este processo.⁵⁴⁸

Assim, podemos argumentar, com Margaret Canovan (2000: 28), que “o trabalho dos regimes totalitários é simplesmente apressar a execução das sentenças de morte pronunciadas pelas leis da natureza ou da história.”⁵⁴⁹ O domínio totalitário só existe na medida em que “se mantém em movimento constante”,⁵⁵⁰ a estabilização, por pior que seja, poderia criar um modo de vida regular que “impediria a dominação total dos indivíduos.”⁵⁵¹

O Estado, classicamente entendido como o momento estático da unidade política, em um regime totalitário “não é sequer um instrumento, mas apenas uma fachada para o mundo não-totalitário.”⁵⁵² Deixou de ocupar o papel de garantidor da unidade política de um povo e adquiriu “caráter relativo e subordinado” em relação ao elemento politicamente dinâmico, isto é, o

wrong for individual behavior. It applies the law directly to mankind without bothering with the behavior of men. The law of Nature or the law of History, if properly executed, is expected to produce mankind as its end product; and this expectation lies behind the claim to global rule of all totalitarian governments. Totalitarian policy claims to transform the human species into an active unfailing carrier of a law to which human beings otherwise would only passively and reluctantly be subjected”.

⁵⁴⁶ LAFER, 1988: 94.

⁵⁴⁷ ARENDT, *CO*: 362.

⁵⁴⁸ VILLA, 1996: 255.

⁵⁴⁹ “*The job of the totalitarian regime is simply to speed up the execution of death sentences pronounced by the law of nature or of history*”.

⁵⁵⁰ ARENDT, *CO*: 363.

⁵⁵¹ LAFER, 1988: 95.

⁵⁵² DUARTE, 2000: 63.

movimento.⁵⁵³ O movimento, representado pelo Partido e por seu líder, subjugava os outros dois elementos (Estado e povo) e estava sempre “pronto a sacrificar ambos por amor à sua ideologia.”⁵⁵⁴

O que garante a unidade do movimento é o pronunciamento do *Führer*, que personifica “todas as experiências e advertências da história do desastre alemão.”⁵⁵⁵ Dessa identificação com o movimento, “provém a lei e a força para estabelecer um novo direito e uma nova ordem.”⁵⁵⁶ Estabelece-se uma espécie de direito natural vivo que, a qualquer momento, poderia alterar todo sistema de legalidade, assegurando ao líder o poder discricionário absoluto.⁵⁵⁷ O *Führer* é “um *nomos émpsikhon*, uma lei vivente;”⁵⁵⁸ sua palavra, enquanto viva voz, ao decidir sobre aquilo que é bom para o movimento, transforma-se na própria norma.⁵⁵⁹

Todo governo autoritário, por mais arbitrário que seja, tende a se estabilizar e assim a constituir “um obstáculo ao poder total do líder de um movimento totalitário.”⁵⁶⁰ O regime totalitário, no entanto, reporta-se não às ordens,

⁵⁵³ Cf., BERCOVICI, 2004: 152. A interpretação que Arendt oferece da ordem jurídica totalitária é em grande parte derivada do estudo do texto *Staat, Bewegung, Volk* de Carl Schmitt, que representa o momento de adesão do jurista ao Partido Nacional-Socialista. Segundo Jean-François Kervégan (1992: 42): “*La brochure Staat, Bewegung, Volk, qui est le manifest de ce cours nouveau, expose très clairement le lien qui existe entre la nouvelle tripartite des types de pensée juridique et l'idéologie nazie, gouvernée par le principe de l'identité raciale (Artgleichheit) et organisée autour de trois pôles: peuple, 'Mouvement' et Etat. Cette 'organisation tripartite de l'unité politique' semble être le paradigme de l'ordre concret qui est désormais au premier plan de l' 'épistémologie juridique de Schmitt. Or le principe véritable de celle-ci n'est en vérité ni l'Etat, appareil administratif bureaucratique, ni le peuple, pôle statique et comme tel non politique, mais bien le Mouvement qui assure leur articulation au sein d'un 'ordre concret', et qui est lui-même organisé autour de la personne de son 'chef'*”.

⁵⁵⁴ “(...) *ready to sacrifice both for the sake of its ideology*” (ARENDT, *OT*: 266/298).

⁵⁵⁵ “*Alle Erfahrungen und Warnungen der Geschichte des deutschen Unglücks sind in ihm lebendig*” (SCHMITT, 1934: 946).

⁵⁵⁶ “*Das gibt ihm das Recht und die Kraft, einen neuen Staat und eine neue Ordnung zu begründen*” (SCHMITT, 1934: 946).

⁵⁵⁷ BERCOVICI, 2008: 318.

⁵⁵⁸ AGAMBEN, 1998: 180.

⁵⁵⁹ Tal fato não implica na completa arbitrariedade do líder do movimento, como bem demonstra Hannah Arendt (*CO*: 365): “O ditador tirano, numa aguda distinção diante do tirano, não acredita que é um agente livre com o poder de executar sua vontade arbitrária, e se julga o executor de leis mais altas”.

⁵⁶⁰ “(...) *would have restricted the total power of the leader of a totalitarian movement*” (ARENDT, *OT*: 365/414). Celso Lafer (1988: 104) afirma que “um regime totalitário não pode comportar a justiça como legalidade, pois as normas jurídicas, por mais injustas que sejam, representam um limite e uma estabilização e, destarte, um obstáculo à tentativa totalitária de tornar supérfluos todos os homens”.

mas ao desejo do *Führer*, que “pode encarnar-se em qualquer parte e a qualquer momento”, prescindindo de qualquer organização hierárquica. A relação jurídica tradicional é substituída “pela fidelidade pessoal ao *Führer*, cuja função não é institucionalizada precisamente para impedir a estabilidade e permitir a dinâmica.”⁵⁶¹

Ao proceder deste modo, desfaz-se toda possibilidade de um sistema de poder coerente e estável. A ordem hierárquica simplesmente inexiste em um governo totalitário, sendo que a imagem mais adequada para representá-lo “parece ser a estrutura da cebola.”⁵⁶² O regime nazista criou uma série de órgãos administrativos que exerciam simultânea e contraditoriamente a jurisdição sobre seus cidadãos, sem que ninguém, nem sequer aqueles que integravam a “estrutura administrativa”, soubesse qual era a autoridade superior.⁵⁶³ Seu papel é formar uma série de camadas que isolam o indivíduo, tornando o “sistema organizacionalmente à prova de choque contra a fatualidade do mundo real.”⁵⁶⁴

No centro dessa estrutura, numa espécie de espaço vazio, encontra-se o líder, de modo que o quer que ele faça, ele o faz de dentro, e não de fora ou de cima. Sua tarefa é “personificar a dupla função que caracteriza cada camada do movimento – agir como defesa mágica do movimento contra o mundo exterior e, ao mesmo tempo, ser a ponte direta através da qual o movimento se liga a esse mundo.”⁵⁶⁵ Somente ele tomava e podia tomar decisões, tendo assim completa responsabilidade política, fazendo de todos os outros que tinham algo a ver com os assuntos públicos, meros dentes de uma engrenagem.⁵⁶⁶

O que a experiência totalitária demonstrou para Arendt é que o homem isolado e desprovido da capacidade de pensar livremente pode se apresentar como um verdadeiro risco para a existência do mundo. Ao romper os limites do

⁵⁶¹ LAFER, 1988: 97.

⁵⁶² “(...) *seems to me to be the structure of the onion*” (ARENDT, *BPF*: 99/136).

⁵⁶³ LAFER, 1988: 96.

⁵⁶⁴ “(...) *system organizationally shock-proof against the factuality of the real world*” (ARENDT, *BPF*: 100/137).

⁵⁶⁵ “(...) *impersonate the double function characteristic of each layer of the movement—to act as the magic defense of the movement against the outside world; and at the same time, to be the direct bridge by which the movement is connected with it*” (ARENDT, *OT*: 374/424).

⁵⁶⁶ ARENDT, *ReJ*: 92.

possível, o Totalitarismo, seja em sua vertente nazista ou stalinista, representou uma ameaça tão séria à existência humana que o homem não pode simplesmente voltar suas costas para a sua condição humana, para o fato de que é um entre outros. Por isso, Hannah Arendt vai voltar seu pensamento para a questão da ação política e seus limites.

CAPÍTULO 3. DA LIBERDADE COMO AÇÃO E DO DIREITO COMO LIMITE: ELEMENTOS PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA ESFERA PÚBLICA

3.1. A ação política e o extraordinário

A quebra da tradição, a partir do Totalitarismo, passa a ser um fato consumado. Todavia, lembra Arendt (*BPF*: 26/53), “o fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens.”⁵⁶⁷ Pelo contrário, a resposta que os pensadores contemporâneos ofereceram e continuam oferecendo a esta ruptura se assenta ainda naqueles velhos paradigmas tradicionais.

A questão do direito, principalmente no que diz respeito aos direitos fundamentais, passou a ser lugar-comum nas discussões políticas. Ética, moral, razão e justiça... palavras que desde as inversões promovidas por Nietzsche e Marx não faziam mais parte do vocabulário moderno, novamente invadiram o debate público. Mesmo o tema dos direitos humanos, que quase nenhuma importância tinha no período entre-guerras, abruptamente irrompeu no imaginário jurídico universal e passou a ser um truísmo inquestionável.

⁵⁶⁷ “*The end of a tradition does not necessarily mean that traditional concepts have lost their power over the minds of men*”.

No campo da filosofia do direito, mesmo sob pena de parecermos reducionistas, podemos situar o debate em torno das idéias de liberalismo e comunitarismo. De uma forma ou de outra, os autores que representam estas correntes tem fornecido grande parte do aparato conceitual que nos conduz a difícil tarefa de pensar o direito após a ruptura. Em ambos os casos, temos um retorno, seja a uma concepção de homem considerada no particular ou a partir de sua inserção na coletividade.

A pedra fundamental do debate foi o livro *A theory of justice* de John Rawls, publicado em 1971. Nesta obra, Rawls pretende um retorno à doutrina do contrato social, originalmente elaborada por Rousseau e Kant, visando estabelecer uma concepção da “justiça enquanto equidade”.⁵⁶⁸ Os homens, a partir de uma “posição original”⁵⁶⁹ comum e sob o “véu da ignorância”,⁵⁷⁰ racionalmente elaboram uma espécie de “geometria moral”,⁵⁷¹ ou seja, escolhem aqueles que seriam os seus verdadeiros princípios de justiça⁵⁷² que “devem regular todos os acordos subsequentes; [e] especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo que podem estabelecer.”⁵⁷³

A teoria de Rawls pressupõe um indivíduo que se relaciona com os demais visando seus próprios interesses, de modo que “a sociedade seja um empreendimento cooperativo para a vantagem mútua.”⁵⁷⁴ Para o jurista americano, os indivíduos detêm obrigações políticas somente quando “se comprometem [i.e.,

⁵⁶⁸ RAWLS, 2000a: 17.

⁵⁶⁹ Segundo Rawls (2000a: 129), “a posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual qualquer consenso atingido é justo”.

⁵⁷⁰ “De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posições de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância. Elas não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais” (RAWLS, 2000a: 147).

⁵⁷¹ RAWLS, 2000a: 130.

⁵⁷² “*Primeiro*: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras. *Segundo*: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos” (RAWLS, 2000a: 66).

⁵⁷³ RAWLS, 2000a: 12.

⁵⁷⁴ RAWLS, 2000a: 136.

voluntariamente] em uma empresa de cooperação mutuamente vantajosa de acordo com certas regras, e assim restringem sua liberdade de modo necessário a fim de produzir vantagem para todos.”⁵⁷⁵

Se os governantes detêm obrigações políticas, os governados, por sua vez, têm deveres naturais.⁵⁷⁶ O traço determinante destes deveres, é que “eles se aplicam a nós independentemente de nossos atos voluntários”⁵⁷⁷ e de nossas vinculações institucionais, ou seja, “vigoram entre todos, que são considerados como pessoas morais iguais.”⁵⁷⁸ O dever natural fundamental é dever de justiça “que exige nosso apoio e obediência às instituições que existem e nos concernem.”⁵⁷⁹

A justiça é um critério procedimental e não moral, no sentido de que é ela que permite a definição dos modelos de ação do indivíduo.⁵⁸⁰ A idéia do primado da justiça sobre o bem “é um elemento essencial” do liberalismo político de Rawls.⁵⁸¹ Para o autor, “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar.”⁵⁸²

Por sua vez, os críticos comunitaristas se utilizaram da mesma recuperação feita por Arendt da teoria da práxis de Aristóteles para questionar o esforço do Iluminismo de derivar princípios para o direito e julgamento independentes de qualquer visão concreta da idéia de bem.⁵⁸³ Para Alasdair MacIntyre (1984: 50), fracassou inteiramente o projeto iluminista de “fornecer uma

⁵⁷⁵ RAWLS, 2000a: 119-20. “Como exemplo ilustrativo dessas características, consideremos a ação política de concorrer a um cargo público em um regime constitucional, e (se houver sucesso) vir a ocupá-lo. Essa ação origina a obrigação de cumprir os deveres do cargo, e esses deveres determinam o teor da obrigação. Aqui estou pensando nos deveres não como deveres morais, mas como tarefas e responsabilidades” (RAWLS, 2000a: 121).

⁵⁷⁶ LAFER, 1988: 234.

⁵⁷⁷ RAWLS, 2000a: 122.

⁵⁷⁸ RAWLS, 2000a: 123.

⁵⁷⁹ RAWLS, 2000a: 123.

⁵⁸⁰ Para Rawls (2000a: 11), o “conceito de justiça se define pela atuação de seus princípios na atribuição de direitos e deveres e na definição da divisão apropriada de vantagens sociais”.

⁵⁸¹ Cf. RAWLS, 2000: 193.

⁵⁸² RAWLS, 2000a: 2.

⁵⁸³ Cf., VILLA, 1996: 6. Cf., MACINTYRE, 1984: 248-52, para uma crítica comunitarista à filosofia de John Rawls.

justificação racional da moralidade.”⁵⁸⁴ Graças a este fracasso, a moralidade se encontra atualmente desprovida de qualquer razão compartilhada ou justificativa pública.

Para o pensador escocês, a “moralidade e a estrutura social são uma só e mesma coisa.”⁵⁸⁵ As mesmas regras que asseguram a cada indivíduo seu lugar em uma comunidade e lhe conferem identidade, prescrevem seus direitos e deveres, bem como ele será tratado caso não se cumpram estas expectativas.⁵⁸⁶ É nesse contexto e guardando firme oposição a Nietzsche, que pretende “colocar a baixo os argumentos e crenças morais herdadas,”⁵⁸⁷ que o filósofo promove um resgate da tradição aristotélica.⁵⁸⁸

Segundo Aristóteles, MacIntyre apresenta uma teoria teleológica da práxis com vistas a tornar inteligíveis e racionais nossas atitudes e engajamentos morais e sociais. Atualizando o conceito aristotélico de virtude,⁵⁸⁹ o filósofo afirma que o critério de avaliação moral é constituído pela forma de vida na qual a ação individual está inserida e pelo caráter de seu autor, o qual se forma e se desenvolve num contexto social através da participação em práticas que possuem bens internos.

Arendt, no entanto, não se filia a nenhuma destas correntes e postula uma forma diversa para elaborar sua filosofia política. É verdade que há muitas vertentes do pensamento de Arendt que poderiam justificar sua associação com os críticos comunitaristas, seja pela crítica da democracia representativa, pela sua defesa do engajamento político ou por seu louvor pela tradição revolucionária. Mas também não se pode deixar de lado que existe também uma defesa do constitucionalismo e do

⁵⁸⁴ “(...) *providing a rational vindication of morality*”.

⁵⁸⁵ “(...) *morality and social structure are in fact one and the same*” (MACINTYRE, 1984: 123).

⁵⁸⁶ Cf., MACINTYRE, 1984: 123.

⁵⁸⁷ “(...) *to raze to the ground the structures of inherited moral belief and argument*” (MACINTYRE, 1984: 256).

⁵⁸⁸ Segundo MacIntyre (1984: 259): “*the Aristotelian tradition can be restated in a way that restores intelligibility and rationality to our moral and social attitudes and commitments*”.

⁵⁸⁹ “*My account of the virtues proceeds through three stages: a first which concerns virtues as qualities necessary to achieve the goods internal to practices; a second which considers them as qualities contributing to the good of a whole life; and a third which relates them to the pursuit of a good for human beings the conception of which can only be elaborated and possessed within an ongoing social tradition*” (MACINTYRE, 1984: 273).

estado de direito, além de uma crítica a todas as formas de comunidade política, facilmente associadas às teorias liberais.⁵⁹⁰

Para a autora, tanto o recurso à razão (ou razoabilidade), típico do liberalismo, quanto a um retorno nostálgico a uma moral comunitária são expedientes insuficientes para evitar o mal radical do Totalitarismo. É preciso “redescobrir as possibilidades de um pensamento crítico que repensa o passado até chegar ao seu impensado, isto é, para chegar até os eventos políticos que a tradição não legou ao futuro.”⁵⁹¹ Afinal, como coloca Arendt (*OT: ix/13*), “todos os esforços de escapar das intransigências do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no esquecimento antecipado de um futuro melhor, são vãos.”⁵⁹²

A concepção que Hannah Arendt dá à ação política é amplamente reconhecida como a “tentativa mais original de responder às aporias da era moderna.”⁵⁹³ No entanto, ao assentar as raízes de sua teoria em uma “renovação sistemática do conceito aristotélico de práxis,”⁵⁹⁴ a autoria passou a ser acusada de uma certo saudosismo grego, que tem sido característico da filosofia alemã desde Kant.⁵⁹⁵ Desse modo, mesmo aqueles críticos simpáticos à obra da pensadora têm tratado de “marginalizar ou abrandar seu helenismo”⁵⁹⁶ para tornar suas considerações relevantes para nossa época.

De fato, a experiência política da *polis* grega ocupa, em diferentes medidas, um lugar privilegiado na obra arendtiana. Além da divisão das atividades humanas entre ação, trabalho e fabricação, assente no modelo aristotélico, existe na

⁵⁹⁰ PASSERIN D'ENTRÈVES, 1994: 1-2.

⁵⁹¹ DUARTE, 2000: 26.

⁵⁹² “(...) all efforts to escape from the grimness of the present into nostalgia for a still intact past, or into the anticipated oblivion of a better future, are vain”.

⁵⁹³ “(...) most original attempt to respond to the aporias of the modern age” (PASSERIN D'ENTRÈVES, 1994: 64).

⁵⁹⁴ HABERMAS, 1980: 100.

⁵⁹⁵ CF., VILLA, 1996: 3.

⁵⁹⁶ EUBEN, 2000: 151-2.

obra de Arendt, especialmente nos textos do final dos anos cinquenta,⁵⁹⁷ certa romantização da vida política grega.⁵⁹⁸ Portanto, antes de seguirmos adiante com a explicitação do conceito de ação política em Hannah Arendt, parece necessário compreender o papel que estas considerações ocupam no pensamento da autora. Para tanto, cumpre ressaltar a influência que a crítica à tradição efetuada por Martin Heidegger e por Walter Benjamin exercem sobre sua obra.

É a Heidegger, professor de Arendt na Universidade de Marburg, que se “deve agradecer que [o desmoronamento da tradição] tenha ocorrido de maneira digna (...), que a metafísica tenha sido pensada em todas as suas conseqüências e não apenas repassada e ultrapassada pelo que veio a seguir.”⁵⁹⁹ Os filósofos sempre tinham se dedicado à construção de intrincados sistemas de pensamento, nos quais se dificultava o alcance daquilo “que foi propriamente pensado”.⁶⁰⁰ Heidegger, por sua vez, tomou para si a tarefa de desmanchar estes castelos filosóficos e se voltar para “a coisa mesma” (*to on onthos*; *Sache selbst*); um pensar livre de tudo que pode ser alienante.

Em uma conferência proferida em Marburg em 1927, no mesmo ano em que saiu publicada pela primeira vez sua obra mais significativa, *Sein und Zeit* (*Ser e tempo*),⁶⁰¹ o filósofo da Floresta Negra sintetiza em que consistiria seu método:

A consistência dos conceitos fundamentais derivados da tradição filosófica é ainda tão influente que seus efeitos sobre a tradição não pode ser subestimada. É por esta razão que toda discussão filosófica, por mais radical que seja em sua tentativa de recomeço, é permeada por conceitos tradicionais e, desse modo, por ângulos e horizontes tradicionais, que não

⁵⁹⁷ Principalmente *The human condition*, *Between past and future* (especialmente os textos sobre o conceito antigo e moderno de história e sobre a liberdade) e naqueles manuscritos que servirão de base para *Was ist Politik?* e *The promise of politics*.

⁵⁹⁸ VILLA, 1996: 4.

⁵⁹⁹ ARENDT, *MH*: 224.

⁶⁰⁰ ARENDT, *MH*: 225. A aptidão dos filósofos por tais construções metafísicas foi descrita com peculiar ironia pelo romancista alemão Robert Musil (1989: 182-3) em seu livro *Der Mann ohne Eigenschaften* (O homem sem qualidades): “Filósofos são déspotas que não dispõem de exércitos; por isso submetem o mundo todo, encarcerando-o num sistema”.

⁶⁰¹ Hannah Arendt teria sido uma das primeiras pessoas a ler a obra, ainda em manuscrito, no ano de 1926.

podemos assumir com certeza inquestionável de terem surgido do domínio e da constituição do ser que eles pretendem compreender. Portanto, necessariamente pertence à interpretação conceitual do ser e de suas estruturas (...) uma destruição, isto é, uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais, que precisam ser utilizados, para alcançar as fontes de onde foram hauridos. É somente por meio desta destruição a ontologia pode, fenomenologicamente, assegurar-se do caráter autêntico de seus conceitos. (...) A construção filosófica é necessariamente destruição, isto é, desconstrução, através de um retorno histórico à tradição, ao que ela transmite; isto não significa uma negação da tradição ou um veredicto de sua nulidade, pelo contrário, trata-se de uma apropriação positiva de seus meios.⁶⁰²

Assim, para Martin Heidegger, “o pensar se comporta em relação aos seus próprios resultados de forma destrutiva, isto é, crítica.”⁶⁰³ Somente por meio deste pensar destrutivo e apaixonado se pode des-velar o Ser (*Sein*), retirar dele a máscara da tradição, que tira a capacidade do *Dasein* de agir por si mesmo. Os conceitos devem ser reapropriados e transformados radicalmente até que não possam ser reconhecidos como tal. A perda da tradição, desse modo, “não destrói o passado, e o processo de desmontagem não é em si destrutivo; ele apenas tira conclusões a respeito de uma perda que é um fato e, como tal, não mais pertence à ‘história das idéias’, mas à nossa história política, à história de nosso mundo.”⁶⁰⁴

Amparada por este pensar crítico de Heidegger,⁶⁰⁵ Arendt percebeu que o que se perdeu com o fim da tradição foi “a continuidade do passado, tal como

⁶⁰² “Der Bestand von philosophischen Grundbegriffen aus der philosophischen Tradition ist heute noch so wirksam, daß diese Auswirkung der Tradition kaum überschätzt werden kann. Daher kommt es, daß alle philosophische Erörterung, auch die radikalste, neu anfangende, von überkommenen Begriffen und damit von überkommenen Horizonten und Hinsichten durchsetzt ist, von denen nicht ohne weiteres feststeht, daß sie dem Seinsgebiet und der Seinsverfassung ursprünglich und echt entsprungen sind, das zu begreifen sie beanspruchen. Daher gehört notwendig zur begrifflichen Interpretation des Seins und seiner Strukturen (...) eine Destruktion, d.h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind. Erst durch die Destruktion kann sich die Ontologie phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern. (...) Konstruktion der Philosophie ist notwendig Destruktion, d.h. ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des überlieferten, was keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer bedeutet” (HEIDEGGER, 1975: 31).

⁶⁰³ ARENDT, *MH*: 225.

⁶⁰⁴ “(...) does not destroy the past, and the dismantling process itself is not destructive; it only draws conclusions from a loss which is a fact and as such no longer a part of the ‘history of ideas’ but of our political history, the history of our world” (ARENDT, *LMI*: 212/159).

⁶⁰⁵ Não obstante uma declarada admiração pelo pensamento de Heidegger, Arendt não deixa de criticar seu antigo mestre. Suas críticas mais incisivas se encontram nos textos escritos imediatamente

ela parecia passar de geração em geração, desenvolvendo-se no processo de sua própria consistência.”⁶⁰⁶ O passado que permanece, agora apenas de forma fragmentada, “perdeu sua certeza de julgamento.”⁶⁰⁷ O que, no entanto, não o torna descartável; para Arendt (*BPF*: 10-1/37):

(...) o passado é visto como uma força, e não, como em quase todas as nossas metáforas, como um fardo que o homem deve carregar e cujo peso morto os vivos podem e devem se livrar em sua marcha para o futuro. Nas palavras de Faulkner, ‘o passado nunca está morto, ele nem mesmo é passado’. Este passado, além do mais, ao retornar à sua origem, não puxa para trás, mas impulsiona para frente, e é, ao contrário do que se poderia esperar, o futuro que nos conduz de volta ao passado.⁶⁰⁸

O pensamento arendtiano, em suas reflexões sobre o presente, transita pelo passado, buscando orientações para o futuro. Revitalizar este passado, ciente desde já de que não é possível reconstruí-lo tal “como realmente aconteceu”, e torná-lo relevante de modo que permita uma revelação das manifestações políticas do presente é a tarefa que se impõe à Hannah Arendt. Assim, seguindo a sugestão de Dana Villa (1996: 9), podemos ver a teoria da ação de Hannah Arendt como um “projeto de rememoração”, diretamente influenciado pelas teses *Sobre a filosofia da história* de Walter Benjamin.

As dezoito teses e seus dois apêndices foram escritas em 1940, quando da invasão da França pelas tropas alemãs e poucos meses antes do suicídio de Benjamin em sua desesperada tentativa de refúgio na Espanha. O manuscrito foi confiado ao casal Heinrich Blücher e Hannah Arendt, que estavam partindo para os Estados Unidos, para que estes o entregassem aos seus colegas Theodor W. Adorno e Max Horkheimer no *Institut für Sozialforschung*, provisoriamente sediado na cidade

após a derrota alemã na Segunda Guerra Mundial, em especial os textos *Heidegger, a raposa e O que é a filosofia da existência?*

⁶⁰⁶ “(...) the continuity of the past as it seemed to be handed down from generation to generation, developing in the process its own consistency” (ARENDT, *LMI*: 212/159).

⁶⁰⁷ “(...) has lost its certainty of evaluation” (ARENDT, *LMI*: 212/160).

⁶⁰⁸ “(...) the past is seen as a force, and not, as in nearly all our metaphors, as a burden man has to shoulder and of whose dead weight the living can or even must get rid in their march into the future. In the words of Faulkner, ‘the past is never dead, it is not even past’. This past, moreover, reaching all the way back into the origin, does not pull back but presses forward, and it is, contrary to what one would expect, the future which drives us back into the past”.

de Nova Iorque.⁶⁰⁹ Num texto enigmático e hermético, carregado de “imagens, alegorias e iluminações,”⁶¹⁰ as teses foram “escritas contra o historicismo, contra a intenção de isolar e reconstruir ou mesmo fazer reviver um tempo passado, sem consideração ao que veio depois.”⁶¹¹

Como Arendt, Benjamin considera a ruptura com a tradição um fato consumado. Vivemos, para usar a terminologia benjaminiana, uma pobreza de experiências que nos leva à barbárie, que nos impele “a ir adiante, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda.”⁶¹² Sem a autoridade da tradição, segundo Benjamin, “o passado pode ser apreendido somente como uma imagem que relampeja no instante em que é reconhecida e jamais é visto novamente.”⁶¹³

Diante da ruptura da tradição e da perda da sua autoridade, Benjamin “concluiu que teria que descobrir novas formas de tratar o passado.”⁶¹⁴ O pensador não deve procurar articular o passado como ele realmente foi, mas sim “apropriar-se de uma memória tal como ela relampeja em um momento de perigo.”⁶¹⁵ Somente a rememoração (*remembrance*) “fornece uma experiência única do passado”⁶¹⁶ e o

⁶⁰⁹ Cf., YOUNG-BRUEHL, 1993: 216; ADLER, 2007: 186. Arendt nutriu durante toda sua vida um profundo desprezo por Adorno, não só porque este havia rejeitado a *Habilitationschrift* de seu primeiro marido, Günther Stern, mas também pelas condições de absoluta subserviência em que mantinha sua relação com Walter Benjamin. Durante o exílio em Paris, Adorno fará de Benjamin seu serviçal na medida em que as magras verbas disponibilizadas pelo *Institut* passaram a ser vitais para a sua subsistência. Com frequência, nega-se a publicar os textos de Benjamin, ordenando mudanças substanciais, para adequá-los à sua linha de pensamento. A desculpa para a não-publicação era a mesma que foi usada para rejeitar a tese de Stern: não serem suficientemente marxistas. Cf., YOUNG-BRUEHL, 1993: 123; 222-3; ADLER, 2007: 109-10; 199-200.

⁶¹⁰ LÖWY, 2002: 16.

⁶¹¹ “(...) escritas contra el historicismo, contra los intentos de aislar y reconstruir, o incluso hacer revivir un tiempo pasado, sin consideración alo que vino después del mismo” (YOUNG-BRUEHL, 216).

⁶¹² BENJAMIN, 1989: 169.

⁶¹³ “The past can be seized only as an image which flashes up at the instant when it can be recognized and is never seen again” (BENJAMIN, 2007: 255)

⁶¹⁴ “(...) concluded that he had to discover new ways of dealing with the past” (ARENDT, *MDT*: 193/166).

⁶¹⁵ “(...) seize hold of a memory as it flashes up at a moment of danger” (BENJAMIN, 2007: 255).

⁶¹⁶ “(...) supplies a unique experience with the past” (BENJAMIN, 2007: 262). Sobre o processo de rememoração, Rebecca Comay (1997: 263) esclarece: “(...) Benjamin *re-memora* (re-members). Isto é, para Benjamin, como para Proust – para Benjamin sobretudo como um leitor de Proust –, a

torna plenamente válido para o futuro. A rememoração funciona como o “salto de tigre em direção ao passado,”⁶¹⁷ que explode o *continuum* da história e libera um novo contexto de possibilidades significativas.

(...) esse pensar, alimentado pelo presente, trabalha com os ‘fragmentos do pensamento’ que consegue extorquir do passado e reunir sobre si. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas ‘sofrem uma transformação marinha’ e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descera até elas e as trará ao mundo dos vivos – como ‘fragmentos do pensamento’, como algo ‘rico e estranho’ e talvez mesmo como um perene *Urphänomene*.⁶¹⁸

Desse modo, quando Arendt se refere à *polis* em seus escritos, ela não está apenas se referindo a uma determinada instituição política da Grécia Antiga, mas a todos os casos na história em que um esfera pública de ação e discurso foi criada no

memória é antes de mais nada uma *mémoire des membres* (duplo genitivo) (I.2, 613n; CB 115n); o redespertar incoerente, multiplamente situado, das partes despedaçadas do corpo a se re-encontrar a si mesmas no tempo e no espaço. (...) na ‘Berliner Chronik’, Benjamin descreve o trabalho da memória como a escavação incessante, ‘rapsódica’, de vestígios: ‘ruínas de torsos na galeria de um colecionador’, fragmentos partidos da cadeia de conexões anteriores, de modo a permanecer não assimilados nas ‘sóbrias alcovas’ da retrospectção. Como os *disjecta membra* espalhados pelo palco do teatro barroco, ‘rébus’ alegóricos a resistir às harmonias simbólicas de uma ‘natureza transparente’ (I.1, 352-5, OGT 176-9), os cacos da memória frustram as conciliações do fechamento orgânico, anunciando a eternidade de um luto que persiste em exumar ou desenterrar o que foi sepultado”.

⁶¹⁷ “(...) a tiger's leap into the past” (BENJAMIN, 2007: 261).

⁶¹⁸ “(...) this thinking, fed by the present, works with the ‘thought fragments’ it can wrest from the past and gather about itself. Like a pearl diver who descends to the bottom of the sea, not to excavate the bottom and bring it to light but to pry loose the rich and the strange, the pearls and the coral in the depths and to carry them to the surface, this thinking delves into the depths of the past—but not in order to resuscitate it the way it was and to contribute to the renewal of extinct ages. What guides this thinking is the conviction that although the living is subject to the ruin of time, the process of decay is at the same time a process of crystallization, that in the depth of the sea, into which sinks and is dissolved what was once alive, some things ‘suffer a sea-change’ and survive in new crystallized forms and shapes that remain immune to the elements, as though they waited only for the pearl diver who one day will come down to them and bring them up into the world of the living—as ‘thought fragments’, as something ‘rich and strange’, and perhaps as everlasting *Urphänomene*” (ARENDT, MDT: 204-5/176).

seio de uma comunidade de cidadãos livres e iguais.⁶¹⁹ O vocabulário da Antiguidade funciona como uma espécie de “acorde fundamental que, com inúmeras modulações e variações, ressoa pela história intelectual da história ocidental.”⁶²⁰ Afinal, “a *polis* grega continuará a existir na base de nossa existência política – isto é, no fundo do mar – enquanto usarmos a palavra ‘política’.”⁶²¹

Destarte, é “grosseiramente enganoso” fazer uma leitura, mesmo primária, de Hannah Arendt como uma pensadora nostálgica.⁶²² Desprovida de referenciais confiáveis, a mente do homem vagueia na obscuridade, como proferiu certa vez Tocqueville.⁶²³ Se Arendt recorre à experiência da *polis* grega não é para resgatar a origem perdida do político ou sequer para glorificá-la, mas sim porque acredita que ela oferece uma oportunidade de, em seu confronto com a modernidade, lançar luzes capazes de orientar o homem nesses tempos sombrios.

A política aparece na obra da pensadora porque é nesse domínio que se coloca, de um modo privilegiado, a “questão transpolítica da condição e da liberdade humana.”⁶²⁴ Podemos afirmar, dessa maneira, que a apropriação da práxis elaborada por Arendt tem uma preocupação ontológica que visa recuperar não conceitos, mas sim determinado modo de “estar-no-mundo”.⁶²⁵ A capacidade da ação política de criar sentido e redimir a existência humana a coloca em uma posição de supremacia sobre as outras atividades humanas.

⁶¹⁹ PASSERIN D'ENTRÈVES, 1994: 76.

⁶²⁰ ARENDT, *DP*: 175-6.

⁶²¹ “The Greek polis will continue to exist at the bottom of our political existence - that is, at the bottom of the sea - for as long as we use the word ‘politics’” (ARENDT, *MDT*: 204/174). Segundo Hannah Arendt (BPF: 154/201), “in all European languages still derives from the historically unique organization of the Greek city-state, echo the experiences of the community which first discovered the essence and the realm of the political”.

⁶²² BENHABIB, 1992: 75.

⁶²³ Cf. ARENDT, *PP*: 38/83; *BPF*: 7/32; *OR*: 109/144; *MDT*: /166. A citação completa, da obra *De la démocratie en Amérique*, é a seguinte: “Quoique la révolution qui s'opère dans l'état social, les lois, les idées, les sentiments des hommes, soit encore bien loin d'être terminée, déjà on ne saurait comparer ses oeuvres avec rien de ce qui s'est vu précédemment dans le monde. Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'antiquité la plus reculée; je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres” (TOCQUEVILLE, 1864: 542).

⁶²⁴ ROVIELLO, 1997: 7.

⁶²⁵ VILLA, 1996: 11.

As duas características centrais da ação, segundo Hannah Arendt, são a *liberdade* e a *pluralidade*. A liberdade é, para Arendt (**BPF**: 146/192), “a *raison d’être* da política.”⁶²⁶ Todavia, a pensadora descarta de plano as concepções usuais de liberdade, seja como a habilidade de escolher entre diversas alternativas, típica do liberalismo, ou a faculdade de *liberum arbitrium*, que, em consonância com a doutrina cristã, nos foi dada por Deus. Segundo a autora:

(...) a tradição filosófica (...) distorceu, ao invés de clarificar, a própria idéia de liberdade tal como é dada à experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, a esfera da política e dos negócios humanos em geral, para um domínio interior, a vontade, onde ela estaria disponível para a auto-inspeção.⁶²⁷

Esta liberdade filosófica, a liberdade da vontade, somente pode ser considerada relevante na perspectiva do indivíduo solitário, isolado dos demais, jamais para as comunidades políticas.⁶²⁸ Quando ela atinge a esfera pública, nomeada agora como soberania, suas conseqüências não poderiam ser outras senão a ameaça da própria liberdade. A única forma de governo que nasce do “eu quero” é a tirania, onde “uma vontade arbitrária governa a vida de todos.”⁶²⁹ Como a vontade de poder quase sempre se transforma em vontade de opressão, devemos considerar que “se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre.”⁶³⁰

Todavia, também não se deve considerar que, ao contrapor liberdade e soberania, Arendt se contenta em celebrar a liberdade como o combate à opressão. Em sua análise dos movimentos revolucionários, a autora tratou de diferenciar liberdade (*freedom*) de libertação (*liberation*), afirmando que “a libertação pode ser a

⁶²⁶ “the *raison d’être* of politics”

⁶²⁷ “(...) the philosophical tradition (...) has distorted, instead of clarifying, the very idea of freedom such as it is given in human experience by transposing it from its original field, the realm of politics and human affairs in general, to an inward domain, the will, where it would be open to self-inspection” (ARENDT, **BPF**: 145/191).

⁶²⁸ Cf., ARENDT, **LMII**: 199/335.

⁶²⁹ “(...) one arbitrary will rules the lives of all” (ARENDT, **LMII**: 199/335). Cf., no mesmo sentido, ARENDT, **BPF**: 162/210-1.

⁶³⁰ “If it were true that sovereignty and freedom are the same, then indeed no man could be free” (ARENDT, **HC**: 234/246).

condição para a liberdade, mas de modo nenhum conduz automaticamente a ela.”⁶³¹ A noção de liberdade que está implicada na idéia de libertação só pode ser negativa e pré-política, no sentido de que não ela não se presta a formação de um espaço público autêntico. Desse modo, não basta estar liberto para ser livre. Trata-se da liberdade ansiada pelos liberais, que garante um “âmbito mais ou menos livre das atividades não-políticas que um dado corpo político irá permitir e garantir para aqueles que o constituem.”⁶³²

Diversamente da nossa tradição filosófica, Hannah Arendt compreende a liberdade como a capacidade especificamente humana de começar algo novo, de fazer o inesperado, de “chamar a existência o que antes não existia.”⁶³³ Esta faculdade é inerente a todo ser humano em virtude de seu nascimento, de modo que “cada ser humano é desde já por natureza um novo começo.”⁶³⁴ A ação, como realização da liberdade, é, portanto, fundamentada na natalidade.

Porque são *initium*, recém-chegados e iniciadores em virtude do nascimento, os homens tomam iniciativas, são impelidos à ação. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (‘para que houvesse um começo, o homem foi criado, e antes dele não havia ninguém’), diz Agostinho em sua filosofia política. (...) Com a criação do homem, o princípio do começo veio ao próprio mundo, o que, claro, é somente outro modo de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, e não antes.⁶³⁵

É verdade que todas as atividades humanas são de alguma forma relacionadas com o fenômeno da natalidade, afinal também o trabalho e a fabricação são necessários para “produzir e preservar o mundo para (...) o influxo constante de

⁶³¹ “(...) *liberation may be the condition of freedom but by no means leads automatically to it*” (ARENDT, **OR**: 19/33).

⁶³² “(...) *more or less free range of non-political activities which a given body politic will permit and guarantee to those who constitute it*” (ARENDT, **OR**: 20/34).

⁶³³ “(...) *call something into being which did not exist before*” (ARENDT, **BPF**: 151/198).

⁶³⁴ “(...) *every human being is already by nature a new beginning*” (ARENDT, **PP**: 59/107).

⁶³⁵ “*Because they are initium, newcomers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action. [Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (‘that there be a beginning, man was created before whom there was nobody’), said Augustine in his political philosophy. (...) *With the creation of man, the principle of beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when mas was created but not before*” (ARENDT, **HC**: 177/190).

recém-chegados que nascem como estranhos.”⁶³⁶ Entretanto, somente quando agem os homens repetem o milagre do começo, inerente ao seu nascimento. O começo que cada um de nós representa é atualizado toda vez que agimos, isto é, toda vez em que começamos algo novo.⁶³⁷

É preciso se afastar do entendimento vulgar, que julga o milagre como “um fenômeno genuína e exclusivamente religioso, no qual o sobrenatural e sobre-humano se intromete no desenrolar terrestre dos assuntos humanos.”⁶³⁸ Para Arendt, um milagre é “aquilo que irrompe no mundo como uma ‘improbabilidade infinita’”⁶³⁹ e, a partir daí, desencadeia um processo histórico que só vai ser interrompido por uma nova iniciativa humana, “pelo *initium* que é o homem enquanto ser que age.”⁶⁴⁰ Nesta perspectiva, pode-se incluir com facilidade a capacidade de fazer milagres “dentro do âmbito das faculdades humanas.”⁶⁴¹

Na verdade, Arendt (*HC*: 246/258) aponta que “a ação é, de fato, a única faculdade milagrosa que o homem possui.”⁶⁴² Seguindo o fluxo natural da vida biológica, o homem arrastaria as coisas humanas para morte junto consigo; é o nascimento, entendido como um novo início, que permite salvar o mundo. Ao agirmos, preservamos o mundo humano da decadência e corrupção ao qual ele estaria sujeito se deixado ao automatismo dos processos naturais. É a partir daí que devemos compreender a sentença de Platão de “o início é como um deus que, enquanto habita entre os homens, salva todas as coisas.”⁶⁴³

Agir, portanto, significa ser capaz de tomar a iniciativa e fazer o inesperado, isto é, exercitar aquela capacidade de liberdade que nos foi dada no

⁶³⁶ “(...) *provide and preserve the world for (...) the constant influx of newcomers who are born into the world as strangers*” (ARENDT, *HC*: 9/17)

⁶³⁷ ARENDT, *HC*: 177-8/191.

⁶³⁸ ARENDT, *QP*: 41.

⁶³⁹ “(...) *breaks into the world as an ‘infinite improbability’*” (ARENDT, *BPF*: 169/218).

⁶⁴⁰ “(...) *by the initium man is insofar as he is an acting being*” (ARENDT, *BPF*: 170/219). Cf., também, ARENDT, *QP*: 43.

⁶⁴¹ “(...) *within the range of human faculties*” (ARENDT, *BPF*: 169/218).

⁶⁴² “*Action is, in fact, the one miracle-working faculty of man*”.

⁶⁴³ PLATÃO, 1961: 775e. A tradução é de Hannah Arendt (*BPF*: 18/44): “*the beginning is like a god which as long as it dwells among men saves all things*”.

momento em que chegamos ao mundo. Assim, agir e ser livre são sinônimos, de modo que Arendt (*BPF*: 153/199) afirma que “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa.”⁶⁴⁴

A segunda característica da ação política é, para Arendt, a pluralidade. Segundo a pensadora, “a política baseia-se na pluralidade dos homens;”⁶⁴⁵ se agir significa iniciar ou introduzir o inesperado no mundo, também significa que isso não é algo que possa ser feito sozinho, sem a presença dos outros. Sem a pluralidade, sem a diversidade de perspectivas implícita no “fato de que os homens, e não o Homem, vive na Terra e habita no mundo,”⁶⁴⁶ não é possível conceber a ação no sentido arendtiano.

Assim, onde quer que a pluralidade não possa existir, como na esfera doméstica, ou então seja negada, como no caso do terror totalitário, a ação política é impossível.⁶⁴⁷ Invariavelmente, a destruição do mundo comum é “precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana.”⁶⁴⁸ Deste modo, a “pluralidade é especificamente a condição – não somente a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política.”⁶⁴⁹

Para Hannah Arendt, não existe uma essência política do homem, uma substância política original; o homem, isolado dos demais, é a-político. A política é algo que surge fora do homem, no “entre-os-homens”, “no intra-espço e se estabelece como relação.”⁶⁵⁰

⁶⁴⁴ “Men are free as – distinguished from their possessing the gift for freedom – as long as they act, neither before nor after; for to be free and to act are the same”.

⁶⁴⁵ ARENDT, *QP*: 21.

⁶⁴⁶ “(...) *fact that men, not Man, live on earth and inhabit the world*” (ARENDT, *HC*: 7/15).

⁶⁴⁷ VILLA, 1996: 33.

⁶⁴⁸ “(...) *preceded by the destruction of the many aspects in which it presents itself to human plurality*” (ARENDT, *HC*: 67/58). Este é um dos motivos pelo qual Arendt (*QP*: 24) critica a concepção de uma história mundial, onde “a pluralidade dos homens é dissolvida em um indivíduo-homem, depois também chamada de Humanidade”.

⁶⁴⁹ “(...) *plurality is specifically the condition – not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam* – of all political life*” (ARENDT, *HC*: 7/15).

⁶⁵⁰ ARENDT, *QP*: 23.

Esta pluralidade se apresenta tanto como igualdade quanto como diferença. Afinal, se os homens não fossem iguais, seriam incapazes de compreenderem-se mutuamente; por outro lado, caso não fossem diferentes, “não precisariam nem do discurso ou da ação para se fazerem entender.”⁶⁵¹ Assim, é em virtude da pluralidade que somos capazes de agir e nos relacionar com os outros de um modo único e distinto, e, ao fazê-lo, contribuir para uma teia de atos e relações que são infinitamente complexos e imprevisíveis.⁶⁵²

A pluralidade, portanto, introduz a contingência na ação política. Por meio da ação e do discurso, o agente se “insere no mundo humano,”⁶⁵³ mas esta participação tem um preço; pois se a ação é sempre um começo, é também um começo sobre o qual não se consegue manter o controle.

Porque o ator sempre se move por entre e em relação aos outros seres atuantes, ele nunca é meramente um ‘agente’ mas sempre e ao mesmo tempo, uma paciente. Agir e sofrer são como faces opostos de uma mesma moeda, e a história que um ato inicia é composta de seus feitos e sofrimentos subsequentes. Estas conseqüências são ilimitadas, porque a ação, embora possa provir do nada, por assim dizer, atua sobre um meio onde toda reação se torna uma reação em cadeia e todo processo é a causa de novos processos. Uma vez que a ação atua sobre seres que são capazes de terem suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que atinge e afeta os demais. Deste modo, a ação e a reação entre os homens não se restringem a um círculo fechado e nunca pode ficar confinada com segurança entre dois parceiros.⁶⁵⁴

Assim, a ação é imprevisível não só porque é uma manifestação da liberdade, da capacidade de iniciar e alterar situações dadas através do engajamento

⁶⁵¹ “(...) *they would need neither speech or action to make themselves understood*” (ARENDT, *HC*: 175-6/188).

⁶⁵² Cf., ARENDT, *HC*: 190/203.

⁶⁵³ “(...) *inserts himself into the human world*” (ARENDT, *HC*: 176/189).

⁶⁵⁴ “*Because the actor always moves among and in relation to other acting beings, he is never merely a ‘doer’ but always and at the same time a sufferer. To do and to suffer are like opposite sides of the same coin, and the story that an act starts is composed of its consequent deeds and sufferings. These consequences are boundless, because action, though it may proceed from nowhere, so to speak, acts into a medium where every reaction becomes a chain reaction and where every process is the cause of new processes. Since action acts upon beings who are capable of their own actions, reaction, apart from being a response, is always a new action that strikes out on its own and affects others. Thus action and reaction among men never move in a closed circle and can never be reliably confined to two partners*” (ARENDT, *HC*: 190/203).

dos agentes, mas também por causa da impossibilidade dos homens “permanecerem como mestres únicos do que fazem, de conhecerem as suas conseqüências e confiar no futuro.”⁶⁵⁵

Arendt, ademais, exclui qualquer possibilidade da ação ser dirigida a um fim último, a um *telos* (virtude, bondade, bem comum) pré-determinado.⁶⁵⁶ Para que a ação seja livre é necessário que ela seja “livre de motivações, por um lado, e, por outro, de metas intencionais com efeitos previsíveis.”⁶⁵⁷ Afinal, é esta estrutura teleológica que conduz a instrumentalização da ação, que a pensadora quer evitar:

A visão de que tudo o que é real deve ser precedido de uma potencialidade como uma das causas nega implicitamente o futuro como um tempo verbal autêntico: o futuro não é nada além de uma conseqüência do passado, e a diferença entre as coisas naturais e aquelas feitas pelos homens reside simplesmente entre aquelas nas quais as potencialidades necessariamente se transformaram em atualidades e aquelas que podem ou não se atualizar.⁶⁵⁸

A ação livre, assim, não pode ser compreendida como mero resultado das intenções e motivos desejados pelos agentes, não no sentido de que objetivos e metas não sejam fatores importantes, mas sim porque “eles são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que pode transcendê-los.”⁶⁵⁹ Esta situação é descrita com maestria nos versos escritos por William Shakespeare, para a peça dentro da peça *Hamlet*:

Mas, para terminar como o começo, –
Cada fato é à idéia tão avesso,
Que os planos ficam sempre insatisfeitos;

⁶⁵⁵ “(...) *remaining unique masters of what they do, of knowing its consequences and relying upon the future*” (ARENDT, *HC*: 244/256).

⁶⁵⁶ Cf., VILLA, 1996: 47,

⁶⁵⁷ “(...) *motive on one side, from its intended goal as a predictable effect on the other*” (ARENDT, *BPF*: 151/198).

⁶⁵⁸ “*The view that everything real must be preceded by a potentiality as one of its causes implicitly denies the future as an authentic tense: the future is nothing but a consequence of the past, and the difference between natural and man-made things is merely between those whose potentialities necessarily grow into actualities and those that may not be actualized*” (ARENDT, *LMII*: 15/198).

⁶⁵⁹ “(...) *they are its determining factors, and action is free to the extent that it is able to transcend them*” (ARENDT, *BPF*: 151/198).

As idéias são nossas, não os feitos.⁶⁶⁰

[III.ii]

Essa ausência de metas ou fins pré-estabelecidos e o fato da pluralidade fazem com que a ação adquira um caráter agonístico ou performático. A ação, ao contrário de todas as demais capacidades humanas, produz sentido naturalmente e, portanto, possui uma capacidade reveladora exclusiva.⁶⁶¹ Ela pressupõe sempre um elemento de “virtuosismo”, que atribuímos àquelas artes cuja “consumação está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive a atividade que a trouxe o mundo e que dela se torna independente.”⁶⁶²

É somente nesse sentido que podemos usar a metáfora da arte quando falamos da política. O essencial, porém, não é que na política ou nessas artes performáticas o “produtor” esteja completamente livre para criar, mas sim que ali o próprio processo criativo, oculto na fabricação tradicional, é exibido em público.⁶⁶³ Assim, para se efetivar em sua plena manifestação a ação requer “a luz intensa que outrora chamávamos de glória, e que só é possível na esfera pública.”⁶⁶⁴

⁶⁶⁰ “*But, orderly to end where I begun,—/ Our wills and fates do so contrary run/ That our devices still are overthrown;/ Our thoughts are ours, their ends none of our own*”.

⁶⁶¹ VILLA, 1996: 84. Segundo Arendt (*HC*: 179/192): “*In acting and speaking, men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance in the human world, while their physical identities appear without any activity of their own in the unique shape of the body and sound of the voice. This disclosure of “who” in contradistinction to “what” somebody is – his qualities, gifts, talents, and shortcomings, which he may display or hide – is implicit in everything somebody says and does*”.

⁶⁶² “*(...) accomplishment lies in the performance itself and not in an end product which outlasts the activity that brought it into existence and becomes independent of it*” (ARENDT, *BPF*: 153/199).

⁶⁶³ ARENDT, *BPF*: 154/200. Arendt (*HC*: 180/193) alerta: “*Without the disclosure of the agent in the act, action loses its specific character and becomes one form of achievement among others. It is then indeed no less a means to an end than making is a means to produce an object. This happens whenever human togetherness is lost, that is, when people are only for or against other people, as for instance in modern warfare, where men go into action and use means of violence in order to achieve certain objectives for their own side and against the enemy. In these instances, which of course have always existed, speech becomes indeed ‘mere talk’, simply one more means toward the end, whether it serves to deceive the enemy or to dazzle everybody with propaganda; here words reveal nothing, disclosure comes only from the deed itself, and this achievement, like all other achievements, cannot disclose the ‘who’, the unique and distinct identity of the agent*”.

⁶⁶⁴ “*(...) the shining brightness we once called glory, and which is possible only in the public realm*” (ARENDT, *HC*: 180/193).

3.2. O direito em Hannah Arendt: Normativismo e consenso

Os homens, ao agirem em conjunto, criam um espaço “onde eu apareço para os outros e os outros aparecem para mim, onde os homens existem não meramente como outros viventes ou coisas inanimadas, mas para tornar sua aparência explícita.”⁶⁶⁵ Esse espaço pode ser sempre recriado sempre que os indivíduos se “reúnem na forma do discurso e da ação.”⁶⁶⁶ Entretanto, diferentemente daqueles espaços fabricados por nossas mãos, esse espaço desaparece diante da dispersão dos homens ou com a supressão de suas atividades.

Dessa maneira, esse espaço de aparência deve ser constantemente recriado por meio da ação política; sua existência só pode ser garantida quando os agentes se reúnem para discutir e deliberar sobre temas de interesse público e, tão logo cessem estas atividades, ele desaparece. Essa capacidade de agir em conjunto, em comum acordo, é o que Arendt denomina poder, que, para a autora, não é mais que “potencial de poder”.⁶⁶⁷ É nesse sentido que deve ser diferenciado do vigor (*strenght*), da força (*force*) e da violência (*violence*).

Vigor⁶⁶⁸ é uma entidade individual inerente a um objeto ou a uma pessoa e diz respeito ao seu caráter.⁶⁶⁹ É uma “qualidade natural do indivíduo considerado isoladamente,”⁶⁷⁰ que, dessa forma, encontra “limitação física na natureza humana, na existência corporal do homem.”⁶⁷¹ Por sua vez, a força,

⁶⁶⁵ “(...) where I appear to others as others appear to me, where men exist not merely like other living or inanimate things but make their appearance explicitly” (ARENDT, **HC**: 198-9/211).

⁶⁶⁶ “(...) are togheter in the manner of speech and action” (ARENDT, **HC**: 199/211).

⁶⁶⁷ “(...) power potential” (ARENDT, **HC**: 200/212).

⁶⁶⁸ Utilizo a tradução proposta por Lafer (1988: 208) ao invés daquela utilizada por José Volkmann na versão brasileira de *Crises of republic*, “fortaleza”.

⁶⁶⁹ Cf., ARENDT, **CR**: 143/123.

⁶⁷⁰ “(...) natural quality of an individual seen in isolation” (ARENDT, **HC**: 200/212).

⁶⁷¹ “(...) physical limitation in human nature, in the bodily existence of man” (ARENDT, **HC**: 201/213).

cotidianamente considerada como sinônimo de violência, é um fenômeno natural, “a energia desprendida pelos movimentos físicos e sociais.”⁶⁷²

A violência, no entanto, diferencia-se tanto do vigor quanto da força em razão de seu caráter instrumental, de modo que “a substância própria da ação violenta é regida pela categoria meio-fim.”⁶⁷³ Assim, a partir do momento em que o *homo faber* passou a ocupar a esfera pública, a violência se tornou a principal preocupação das teorias políticas. Conseqüentemente, a tradição passou a considerar violência e poder como fenômenos senão idênticos, pelo menos gêmeos.⁶⁷⁴

Ocorre que a violência, por sua natureza instrumental, “necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue.”⁶⁷⁵ Destarte, não pode ser considerada como a essência de um governo, porque “o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser a essência de coisa alguma.”⁶⁷⁶ Mais ainda, na medida em que é coerção, “a própria violência é incapaz de falar”⁶⁷⁷ e, portanto, necessariamente exclui os outros.⁶⁷⁸ Não pode, pois, ser a base de qualquer comunidade política estável.

⁶⁷² “(...) *the energy released by physical or social moviments*” (ARENDT, **CR**: 144/123). Em sua análise dos movimentos revolucionários, Arendt (**OR**: 38-40/ 55-8) relaciona a cadeia de eventos desencadeados por uma revolução à força irresistível dos movimentos naturais. Assim, quando fala da sublevação do povo, Arendt opta por sempre utilizar *force* ao invés de *Power*, pois, para a autora, não se estaria diante de uma ação livre, mas determinada e condicionada pelas necessidades biológicas da vida: “(...) *the uprising of the poor against the rich carries with it an altogether different and much greater momentum of force than the rebellion of the oppressed against their oppressors. This raging force may well nigh appear irresistible because it lives from and is nourished by the necessity of biological life itself*” (**OR**: 102/136; grifos meus).

⁶⁷³ “(...) *very substance of violent action is ruled by the means-end category*” (ARENDT, **CR**: 106/94).

⁶⁷⁴ Cf., ARENDT, **CR**: 134/116. Max Weber (1969: 696), por exemplo, define poder como a “*posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena*”. Neste condão, Weber (1982: 98) não podia deixar de conceituar o Estado como “uma relação de homens dominando homens, relação mantida por meio da violência legítima”.

⁶⁷⁵ “(...) *stands in need of guidance and justification through the ends it pusues*” (ARENDT, **CR**: 150/128).

⁶⁷⁶ “(...) *what needs justification by something else cannot be the essence of nothing*” (ARENDT, **CR**: 150/128).

⁶⁷⁷ “(...) *violence itself is incapable of speech*” (ARENDT, **OR**: 9/21).

⁶⁷⁸ Segundo Hannah Arendt (**CR**: 141/121): “*The extreme form of Power is All against One, the extreme form of violence is One against All*”.

O poder, ao contrário, é um fenômeno absolutamente diverso, uma vez que é produto da ação coletiva e se baseia inteiramente na persuasão. Na verdade, como coloca Arendt (*HC*: 201/213):

O único fator material indispensável na geração do poder é o convívio com outras pessoas. Apenas onde os homens vivem próximos uns dos outros, de modo que as potencialidades da ação estejam sempre presentes, pode o poder permanecer entre eles; a fundação de cidades, que como cidades-estado se converteram em paradigmas para a organização política ocidental, é de fato o requisito material mais importante do poder.⁶⁷⁹

Assim, o poder nunca pode ser propriedade de apenas um único indivíduo, mas pertence sempre a um grupo na medida em que ele permanece unido. Se este grupo de agentes se fragmentar e desaparecer, seu poder também irá sumir. Caso o poder fosse algo mais do que essa potencialidade de estar junto, é defeso afirmar que a “onipotência seria uma possibilidade humana concreta.”⁶⁸⁰ Isso porque, por sua própria natureza, o poder é ilimitado e só pode ser constrangido pela existência de outras pessoas.⁶⁸¹

O ordenamento jurídico, nas sociedades modernas, é o principal responsável por conter os enormes riscos inerentes à esfera secular dos negócios humanos. O direito, ao garantir uma estrutura estável “para os constantes movimentos dos homens,”⁶⁸² dá aos homens certa segurança de movimento, em consonância com um sistema de regras pré-determinadas e conhecidas. A percepção da pensadora, obviamente inspirada pela experiência totalitária, é de que “mundo se

⁶⁷⁹ “*The only indispensable material factor in the generation of power is the living together of people. Only where men live so close together that the potentialities of action are always present can power remain with them, and the foundation of cities, which as city-states have remained paradigmatic for all Western political organization, is therefore indeed the most important material prerequisite for power*”.

⁶⁸⁰ “(...) *omnipotence would be a concrete human possibility*” (ARENDT, *HC*: 201/213).

⁶⁸¹ Nesta interpretação peculiar do poder é que reside, para Arendt, o fundamento da separação dos poderes de Montesquieu: “*Power can be stopped and still be kept intact only by power, so that the principle of the separation of power not only provides a guarantee against the monopolization of power by one part of the government, but actually provides a kind of mechanism, built into the very heart of government, through which new power is constantly generated, without, however, being able to overgrow and expand to the detriment of other centers of power*” (ARENDT, *OR*: 142-3/186).

⁶⁸² “(...) *for the ever changing movements of men*” (ARENDT, *OT*: 463/515).

inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são as necessidades dos mortais – quando ele é violentamente lançado em um movimento no qual não existe mais nenhum tipo de permanência.”⁶⁸³

Desse modo, Hannah Arendt resgata, para sua compreensão da lei, o caráter fronteiro e limitador do *nomos* grego. Como vimos anteriormente, o *nomos* era equivalente aos muros da cidade, o que estabelecia os limites daquela esfera onde os cidadãos apareciam como iguais uns para os outros. Também para a pensadora, o direito positivo contemporâneo se destina a “erguer fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre homens cujas comunidades estão constantemente colocadas em perigo pelos novos homens que nela nascem.”⁶⁸⁴

As normas jurídicas não são a expressão da vontade geral ou do espírito do legislador, mas apenas e tão somente “as cercas positivamente estabelecidas que cingem, protegem e limitam o espaço onde a liberdade não é um conceito, mas sim uma realidade política viva.”⁶⁸⁵ Elas são para a existência política do homem aquilo que a memória é para sua existência histórica; “garantem a pré-existência de um mundo comum, a realidade de alguma continuidade que transcende o tempo de vida individual de cada geração, absorvem todas as novas origens e delas se alimenta.”⁶⁸⁶

Assim, apesar de serem fenomenologicamente distintos, de forma que um não pode constituir a “infra-estrutura” do outro, política e direito são complementares, no sentido de que “a primeira favorece a diversificação da ação e o segundo protege e preserva a sua especificidade.”⁶⁸⁷ Identificá-los como uma e mesma coisa seria reduzir a ação à mera instrumentalidade e à ausência de

⁶⁸³ “(...) *the world becomes inhuman, inhospitable to human needs – which are the needs of the mortals – when it is violently wrenched into a movement in which there is no longer any sort of permanence*” (ARENDT, *MDT*: 11/19).

⁶⁸⁴ “(...) *to erect boundaries and establish channels of communication between men whose community is continually endangered by the new men born into it*” (ARENDT, *OT*: 465/517).

⁶⁸⁵ “(...) *fences which hedge in, protect, and limit the space in which freedom is not a concept, but a living, political reality*” (ARENDT, *MDT*: 81-2/75).

⁶⁸⁶ “(...) *they guarantee the pre-existence of a common world, the reality of some continuity which transcends the individual life span of each generation, absorbs all new origins and is nourished by them*” (ARENDT, *OT*: 465/517).

⁶⁸⁷ LAFER, 1988: 217.

espontaneidade, o que equivaleria a retirar a liberdade do homem, ou então deixar o direito à deriva da constante instabilidade e contingência da ação humana, o que resultaria na sua completa descaracterização.

Arendt sempre rejeitou a “necessidade de deuses no organismo político de uma república;”⁶⁸⁸ deuses que, a experiência francesa havia demonstrado⁶⁸⁹, ao atingir a esfera pública iriam se revelar “sob o disfarce de um palhaço de circo.”⁶⁹⁰ Daí que a pensadora não considerasse a hipótese de que a legalidade pudesse estar assente em um fundamento absoluto, transcendente ou inquestionável, tais como Deus, a Moral, a Razão, a Natureza ou a História, ou mesmo o Homem, enquanto indivíduo isolado.⁶⁹¹ O direito é produto exclusivo do artifício humano, do homem enquanto ser plural.

Ao mesmo tempo, Hannah Arendt descarta se filiar ao normativismo estatal, que exclui a livre participação do cidadão na formação do fenômeno jurídico e o reduz a mero *sujeito* de direito.⁶⁹² Ao contrário, a pensadora recorre à Antigüidade justamente para buscar por “um conceito de poder e lei no qual a essência não resida em uma relação comando-obediência e que não identificava poder com domínio ou lei com comando.”⁶⁹³

O direito é sempre e tão somente direito positivo, cuja legitimidade só pode advir do consentimento e do apoio dos cidadãos. Conforme coloca Arendt (**CR**: 140/120), “é o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu início às

⁶⁸⁸ “(...) *need for gods in the body politic of a republic*” (ARENDT, **OR**: 176/226).

⁶⁸⁹ Cf. ARENDT, **OR**: 172-7/223-8.

⁶⁹⁰ “(...) *in the guise of a circus clown*” (ARENDT, **OR**: 176/227).

⁶⁹¹ Conforme ficou demonstrado em sua crítica à concepção tradicional dos direitos humanos (ver capítulo 2).

⁶⁹² No sentido proposto por Foucault (1999:49), ou seja, “um sujeito – entendido como indivíduo dotado, naturalmente (ou por natureza), de direitos, de capacidades, etc. – [que] pode e deve se tornar sujeito, mas entendido desta vez como *elemento sujeitoado numa relação de poder*” [grifos meus].

⁶⁹³ “(...) *a concept of power and law whose essence did not rely on the command-obedience relationship and which did not identify power and rule or law and command*” (ARENDT, **CR**: 139/120).

leis.”⁶⁹⁴ O caráter plural desta definição de lei é evidente uma vez que a pensadora afirma que:

O consentimento implica o reconhecimento de que nenhum homem pode agir sozinho, que os homens, se pretendem realizar algo no mundo, devem agir em conjunto, o que seria uma banalidade se não houve sempre alguns membros da comunidade determinados a desrespeitar o acordo e, com arrogância ou desespero, tentar agir sozinhos.⁶⁹⁵

Numa nota ao ensaio *On violence*, Arendt afirma que as sanções presentes na lei não são sua essência; a sanção, na verdade, só é dirigida para o indivíduo que “quer abrir uma exceção para si.”⁶⁹⁶ Em comunidades antigas, por exemplo, aquele que violasse uma lei era banido ou exilado, pois “quebrando a lei, o criminoso se colocava fora da comunidade constituída por ela.”⁶⁹⁷ Justamente por não fazerem da sanção seu objeto principal, certas leis seriam mais “diretivas” do que “imperativas”, ou seja, mais aceitas que impostas. Por isso, Arendt (CR: 193/164) afirma:

Eu acho que a comparação de Passerin D’Entrèves da lei com a “regra válida do jogo” pode ser levada ainda mais longe. Porque a questão com estas regras não é que eu me submeta a elas voluntariamente ou teoricamente reconheça sua validade, mas que na prática eu não posso entrar no jogo a não ser que eu me conforme; meu motivo para aceitá-las é meu desejo de jogar, e uma vez que os homens existem apenas no plural, meu desejo de jogar é idêntico ao meu desejo de viver. Todo homem nasce em uma comunidade com uma lei pré-existente que ele ‘obedece’ antes de tudo porque não há outro modo de ele entrar no grande jogo do mundo. Eu posso desejar mudar as regras do jogo, assim como faz o revolucionário, ou abrir uma exceção para mim mesmo, como faz o criminoso; mas negá-las em princípio não significa simples ‘desobediência’, mas recusa de entrar na comunidade humana. (...) Todas as leis são mais ‘diretivas’ do que ‘imperativas’. Elas dirigem o intercuro

⁶⁹⁴ “It is the people’s support that lends power to the institutions of a country, and this support is but the continuation of the consent that brought the laws into existence to begin with”.

⁶⁹⁵ “Consent entails the recognition that no man can act alone, that men if they wish to achieve something in the world must act in concert, which would be a platitude if there were not always some members of the community determined to disregard it and who in arrogance or in despair try to act alone” (ARENDT, *LMII*: 201/336).

⁶⁹⁶ “(...) make an exception for themselves” (ARENDT, *CR*: 193/164).

⁶⁹⁷ “(...) breaking the law, the criminal had put himself outside the community constituted by it” (ARENDT, *CR*: 193/164).

humano como as regras conduzem o jogo. E a última garantia de sua validade está contida na velha máxima romana *Pacta sunt servanda*.⁶⁹⁸

Como o cidadão deu seu consentimento à lei, é seu dever moral obedecê-la, de forma que “sob o governo da lei não estão sujeitos a uma vontade estrangeira, mas obedecem apenas a si mesmos.”⁶⁹⁹ Esse consentimento, porém, é apenas tácito e advém do fato de que o homem já nasce dentro de uma comunidade particular. Assim, paradoxalmente, só se pode afirmar esse consentimento quando existe a possibilidade legal de exercer a dissidência.⁷⁰⁰

Na contemporaneidade, a velocidade sem precedente das mudanças sociais solapou a autoridade da lei e afetou a “relação entre estabilidade e movimento que tradicionalmente caracterizou a vida do direito.”⁷⁰¹ Ao tentar acompanhar o ritmo dessas transformações, a lei perde sua dimensão de durabilidade, fundamental para a confiabilidade do mundo.⁷⁰² Característico deste movimento é o uso cada vez maior de medidas de exceção dentro do Estado de Direito ocidental, seja para combater supostas ameaças terroristas, seja para acomodar políticas econômicas antidemocráticas.⁷⁰³ A frase de Benjamin (2007: 257) de que “o estado de exceção em que vivemos não constitui a exceção, mas a regra”, nunca foi tão verdadeira.

⁶⁹⁸ “*I think Passerin D’Entrèves comparison of the law with the ‘valid rules of the game’ can be driven further. For the point of these rules is not that I submit to them voluntarily or recognize theoretically their validity, but that in practice I cannot enter the game unless I conform; my motive for acceptance is my wish to play, and since men exist only in the plural, my wish to play is identical with my wish to live. Every man is born into a community with pre-existing laws which he ‘obeys’ first of all because there is no other way for him to enter the great game of the world. I may wish change the rules of the game, as the revolutionary does, or to make an exception to myself, as the criminal does; but to deny them on principle means no mere ‘disobedience’, but the refusal to enter the human community. (...) All laws are ‘directives’ rather than ‘imperatives’. They direct human intercourse as the rules direct the game. And the ultimate guarantee of their validity is contained in the old Roman maxim Pacta sunt servanda*”.

⁶⁹⁹ “(...) *under the rule of law men are not subject to an alien will but obey only themselves*” (ARENDT, **CR**: 84/75).

⁷⁰⁰ Para Arendt (**CR**: 88/79), “*dissent implies consent, and is the hallmark of free government; one who knows that he may dissent knows also that he somehow consents when he does not dissent*”.

⁷⁰¹ LAFER, 1988: 227.

⁷⁰² Cf., ARENDT, **CR**: 77-80/70-3.

⁷⁰³ Cf., por exemplo, BERCOVICI, 2004: 171-80; BERCOVICI, 2008: 327-44; ARANTES, 2007: 153-65; AGAMBEN, 2005: 3-31.

Arendt reconhece, assim, que as leis têm papel reduzido no que tange a preservação da esfera política dos abusos do poder. O poder não pode ser limitado pelas leis, de modo que o Estado legítimo, com sua pretensão de controle legal do poder dirigente, não passa de um controle do seu monopólio dos meios de violência. Quando questionadas, as leis “correm sempre o risco de serem abolidas pelo poder de muitos, e no conflito entre a lei e o poder raramente será a lei que emergirá como vitoriosa.”⁷⁰⁴

Os homens, para escaparem da torrente de imprevisibilidade desencadeada pela ação e da ausência de limitação inerente ao poder, só podem recorrer a uma potencialidade da própria ação, o poder de prometer.⁷⁰⁵ A promessa “serve para criar, neste oceano das incertezas que é por definição o futuro, ilhas de segurança sem as quais a continuidade, sem falar em qualquer tipo de durabilidade, não seria possível nas relações entre os homens.”⁷⁰⁶

A promessa se apresenta como a única alternativa para a formação de um corpo político estável sem recorrer à soberania, ou seja, ao domínio de si e governo dos outros; de maneira que “corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania”⁷⁰⁷ O que mantém a unidade de uma determinada comunidade política não é o espaço público ou o poder de agir em conjunto, mas sim a promessa do contrato mútuo.⁷⁰⁸

Em *On revolution*, Arendt afirma:

⁷⁰⁴ “(...) are always in danger of being abolished by the power of many, and in a conflict between law and power it is seldom the law which will emerge as victor” (ARENDT, *OR*: 142/186).

⁷⁰⁵ ARENDT, *HC*: 236-7/248-9.

⁷⁰⁶ “(...) serves to set up in the ocean of uncertainty, which the future is by definition, islands of security without which not even continuity, let alone durability of any kind, would be possible in the relationships between men” (ARENDT, *HC*: 237/249)

⁷⁰⁷ “(...) corresponds exactly to the existence of a freedom which was given under the conditions of non-sovereignty” (ARENDT, *HC*: 244/256).

⁷⁰⁸ Assim, como coloca Arendt (*HC*: 244-5/256): “We mentioned before the power generated when people gather together and ‘act in concert’, which disappears the moment they depart. The force that keeps them together, as distinguished from the space of appearances in which they gather and the power which keeps this public space in existence, is the force of mutual promise or contract”.

O que salva o ato de começar de sua própria arbitrariedade é que ele carrega seu próprio princípio dentro de si, ou, para ser mais precisa, aquele início e princípio [i.e., como norma], *principium* e princípio, não são apenas relacionados entre si, mas são coevos. (...) Como tal, o princípio inspira as ações que virão a seguir e permanece aparente enquanto dura a ação.⁷⁰⁹

Desse modo, ainda que, ao contrário da violência, não necessite de justificação, o poder exige legitimidade.⁷¹⁰ A legitimidade do poder deriva deste ato inicial pelo qual as pessoas se reúnem, deste pacto original de associação que estabelece uma determinada comunidade política. O que distingue a legitimação da justificação é o fato de que a primeira, “quando desafiada, baseia-se em um apelo ao passado, enquanto a justificação se relaciona com um fim que reside no futuro.”⁷¹¹

É com base nessa concepção específica de poder que Hannah Arendt elabora sua ode ao constitucionalismo americano. Para a pensadora, os *Founding Fathers* teriam tido sucesso onde os seus pares franceses fracassaram miseravelmente: a formação de um corpo político estável. Uma das principais razões para esse triunfo é uma idéia de constituição que permite manter vivo este poder da fundação.

Claramente, o verdadeiro objetivo da Constituição Americana não era limitar o poder, mas criar mais poder, na verdade, estabelecer e constituir devidamente um poder central inteiramente novo, destinado a compensar a república confederada, cuja autoridade deveria ser exercida sobre um grande território em expansão, pelo poder perdido durante a separação das colônias da coroa inglesa. Este sistema delicado e complicado, deliberadamente desenhado para manter intacto o poder inicial da república e prevenir que qualquer uma das múltiplas fontes de poder sequem na hipótese de uma maior expansão, ‘de serem aumentadas pela adição de outros membros’, era o verdadeiro filho da revolução.⁷¹²

⁷⁰⁹ “What saves the act of beginning from its own arbitrariness is that it carries its own principle within itself, or, to be more precise, that beginning and principle, *principium* and principle, are not only related to each other, but are coeval. (...) As such, the principle inspires the deeds that are to follow and remains apparent as long as the action lasts” (OR: 205/263).

⁷¹⁰ Cf., ARENDT, CR: 151/129.

⁷¹¹ “(...) when challenged, bases itself on an appeal to the past, while justification relates to an end that lies in the future” (ARENDT, CR: 151/129).

⁷¹² “Clearly, the true objective of the American Constitution was not to limit power but to create more power, actually to establish and duly constitute an entirely new power centre, destined to compensate the confederate republic, whose authority was to be exerted over a large, expanding territory, for the

O ineditismo da concepção dos *Founding Fathers*, no entanto, só pode ser bem compreendido quando colocada lado a lado com as experiências fracassadas de seus colegas do Velho Mundo. Enquanto na América, os colonos haviam instituído no decorrer dos anos diversas associações de cunho político que pretendiam resgatar as liberdades dos antigos,⁷¹³ na França, *le peuple*, ou seja, o povo, não estava nem organizado nem constituído.⁷¹⁴

A ruptura entre o rei francês e o parlamento, portanto, destruiu não só o governo, mas a estrutura política do país como um todo. A nação francesa foi lançada em um “estado de natureza”, desprovida que estava de todos os laços que uniam seus cidadãos.⁷¹⁵ Incapazes de encontrar um fundamento para legitimar seu governo, os revolucionários trataram de apelar àquela “força ‘natural’, cuja fonte e origem se situava fora da esfera política.”⁷¹⁶ A partir de então, “tanto o poder como a lei estavam ancorados na nação, ou melhor, na vontade da nação, que se mantinha ela própria fora e acima de todos os governos e de todas as leis.”⁷¹⁷

Se por um lado, este poder era capaz de atravessar uma revolução, por outro, mostrou-se incapaz de “estabelecer uma ‘união perpétua’, ou seja, fundar uma nova autoridade.”⁷¹⁸ Afinal, nenhum corpo político estável pode ser estabelecido por meio da vontade, por que, como colocou Arendt (**BPF**: 164/212) citando Rousseau, “‘é absurdo, para a vontade, prender-se ao futuro’; uma comunidade efetivamente

power los through the separation of colonies from the English crown. This complicated and delicate system, deliberately designed to keep the power potential of the republic intact and prevent any of the multiple power sources from drying up in the event of further expansion, ‘of being increased by the addition of other members’, was entirely the child of revolution” (ARENDT, OR: 145/189).

⁷¹³ Segundo Arendt (**OR**: 172/223): “*The conflict of the colonies with the king and Parliament in England dissolved nothing more than the charters granted the colonists and those privileges they enjoyed by virtue of being Englishmen; it deprived the country of its governors, but not of its legislative assemblies, and the people, while renouncing their allegiance to a king, felt by no means released from their own numerous compacts, agreements, mutual promises, and ‘consociations’*”.

⁷¹⁴ Cf., ARENDT, **OR**: 171/221.

⁷¹⁵ ARENDT, **OR**: 172/223.

⁷¹⁶ “(...) ‘natural’ force whose source and origin lay outside the political realm” (ARENDT, **OR**: 173/223).

⁷¹⁷ “Both power and law were anchored in the nation, or rather in the will of the nation, which itself remained outside and above all governments and all law” (ARENDT, **OR**: 154/200).

⁷¹⁸ “(...) establish a ‘perpetual union’, that is, to found a new authority” (ARENDT, **OR**: 174/224).

fundada sobre esta vontade soberana não seria erigida sobre a areia, e sim sobre a areia movediça.”⁷¹⁹

Para os fundadores da república americana, por sua vez, a constituição, e não diretamente o povo, era a fonte da lei.⁷²⁰ O poder continuava com o povo, mas este, para exercê-lo, dependia sempre da referência a este ato inicial de fundação, que deveria acompanhar todo processo. O fato de que este ato inicial havia se consubstanciado em um documento escrito, ou seja, durador e objetivo, e não num oscilante espírito subjetivo como a vontade, resulta importante. A constituição poderia ser reinterpretada, modificada e emendada de acordo com as circunstâncias, e ainda assim permanecer uma “entidade pública e mundana de grande durabilidade.”⁷²¹

Modificando a máxima romana *potestas in populo, auctoritas in Senatu*, os revolucionários americanos transferiram a autoridade do senado, que de todo forma persistia como uma instituição válida para conter alguns abusos legislativos, para o poder mais fraco: o judiciário.⁷²² A verdadeira sede da autoridade na república americana é a Suprema Corte, que a exerce “em uma contínua elaboração de constituições, pois a Suprema Corte é de fato, na frase de Woodrow Wilson, ‘uma espécie de Assembléia Constituinte em sessão contínua.’”⁷²³

As interpretações e modificações na Constituição aumentam e desenvolvem as fundações originais da república americana e constituem a própria razão de sua autoridade. No seu ensaio sobre a autoridade, Arendt (**BPF**: 121-2/163) destaca a origem do conceito a partir da experiência romana:

⁷¹⁹ "(...) 'it is absurd for the will to bind itself for the future'; a community actually founded on this sovereign will would be built not on sand but on quicksand".

⁷²⁰ Nas palavras de Arendt (**OR**: 148/193): "(...) the framers of American constitution, although they knew they had to establish a new source of law and to devise a new system of power, were never even tempted to derive law and power from the same origin. The seat of power to them was the people, but the source of law was to become the Constitution".

⁷²¹ "(...) remained a tangible wordly entity of greater durabillity" (ARENDT, **OR**: 148/193).

⁷²² ARENDT, **OR**: 192/247.

⁷²³ "(...) continuous constitution-making, for the Supreme Court is indeed, in Woodrow Wilson's phrase, 'a kind of Constitutional Assembly in continuous session'" (ARENDT, **OR**: 192/247-8).

A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de maiores. A autoridade dos vivos era sempre derivativa (...). A autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos.⁷²⁴

Portanto, para Arendt, uma constituição não é um modo de limitar a ação política, mas constitui, em um sentido muito próprio, a condição do seu exercício. Por isso, ela observa com certo desdém, as “efêmeras constituições européias do pós-guerra ou mesmo suas predecessoras do século dezanove, cujos princípios inspiradores haviam sido a desconfiança pelo poder em geral e o medo do poder revolucionário do povo em particular,”⁷²⁵ jamais poderiam constituir a mesma forma de governo da Constituição Americana.

3.3. Uma política do extraordinário: os conselhos revolucionários e as ilhas de liberdade

Mesmo sendo a Revolução Americana mais bem sucedida do que a Francesa em estabelecer um corpo político estável, baseado em uma autoridade que prescinde de fundamentações absolutas, também ela fracassou em garantir ao cidadão o direito de participar do governo.⁷²⁶ Afinal, se a criação da república e da constituição, com instituições “conservadoras” como o Senado e a Suprema Corte,

⁷²⁴ “The word *auctoritas* derives from the verb *augere*, ‘augment’ and what authority or those in authority constantly augment is the foundation. Those endowed with authority were the elders, the Senate or the *patres*, who had obtained it by descent and by transmission (tradition) from those who had laid the foundations for all things to come, the ancestors, whom the Romans therefore called the *maiores*. The authority of the living was always derivative (...). Authority, in contradistinction to power (*potestas*), had its roots in the past, but this past was no less present in the actual life of the city than the power and strength of the living”.

⁷²⁵ “(...) the short-live European postwar constitutions or even their predecessors in the nineteenth century, whose inspiring principle had been distrust of power in general and fear of the revolutionary power of people in particular” (ARENDT, *OR*: 145/189).

⁷²⁶ ARENDT, *OR*: 226-7/289-90.

garantiram a estabilidade necessária à moderna preocupação inicial de permanência, elas não seriam suficientes para manter vivo o espírito revolucionário, que consistia exatamente no anseio de participar da vida pública.⁷²⁷

Não obstante os apelos entusiasmados de um velho Thomas Jefferson pela formação de “repúblicas elementares”, ou seja, de multiplicar os mecanismos de participação política, os fundadores não incorporaram “o município e as reuniões municipais na Constituição.”⁷²⁸ Assim, no momento em que “os governos estaduais e federal, os resultados mais orgulhosos da revolução, por meio do peso de suas tarefas, se destinavam a ultrapassar em importância os municípios,”⁷²⁹ aqueles espaços públicos que haviam se formado antes e durante a revolução se perderam completamente.

Enquanto na América a existência de mecanismos políticos era uma experiência pré-revolucionária, na França eles foram resultado da própria revolução.⁷³⁰ Diante da falta de instituições para eleger os representantes dos quarenta e oito distritos de Paris para a Assembléia Nacional, foram organizadas seções que, imediatamente, constituíram-se a si mesmas como organismos de governo independente e, unidas, formaram a Comuna de Paris, que desempenhou um papel fundamental no curso da revolução.⁷³¹

Concomitantemente a estes organismos, surgiu uma série de *sociétés populaires*, que não serviam a nenhuma função de representação, mas pretendiam apenas cumprir o dever cívico de “instruir, de esclarecer seus concidadãos sobre os verdadeiros princípios da revolução, e de propagar as luzes sem as quais ela não pode subsistir.”⁷³² Os clubes e sociedades que se formaram durante o curso da revolução

⁷²⁷ “(...) the state and federal governments, the proudest results of revolution, through sheer weight of their proper business were bound to overshadow in political importance the townships and their meeting halls” (ARENDT, *OR*: 223/285).

⁷²⁸ “(...) the township and the town-hall meeting into the Constitution” (ARENDT, *OR*: 227/290).

⁷²⁹ ARENDT, *OR*: 227/290.

⁷³⁰ ARENDT, *OR*: 231/295.

⁷³¹ ARENDT, *OR*: 231/295.

⁷³² ROBESPIERRE, 2008: 73. Antes, no mesmo discurso, proferido em 29 de setembro de 1791, Robespierre afirmava: “(...) as sociedades patrióticas. Destruí-las, e tereis tirado da corrupção o freio mais poderoso; tereis derrubado o último obstáculo que se opunha a esses projetos sinistros; pois os conspiradores, os intrigantes, os ambiciosos saberão bem se reunir, saberão bem evitar a lei que terão

eram os únicos lugares em que o cidadão podia exercer sua liberdade política em toda a sua plenitude.⁷³³

Tão logo assumiu o poder, porém, Robespierre dirigiu sua fúria implacável contra as sociedades e clubes e contra a possibilidade que elas indicavam de exercício de um poder não-centralizado, apoiando-se na crença jacobina da indivisibilidade e centralização do poder, invocou “contra elas ‘a grande sociedade popular de todo o povo francês’, una e indivisível.”⁷³⁴ No entanto, como era impossível colocar todos os franceses numa sala, este apenas poderia existir na forma de representação.⁷³⁵

No conflito entre estes organismos espontâneos de participação política livre e as máquinas partidárias que representam, dentro do esquema do Estado-nação, os interesses privados, o pêndulo sempre pendeu a favor dos últimos.⁷³⁶ O Estado de partidos, tão comum nas democracias ocidentais, tem se mostrado de algum modo eficiente na garantia das liberdades constitucionais, possibilitando certo controle dos governantes pelos governados. Mas de forma alguma podemos afirmar que o cidadão se sinta como tomando parte nos assuntos públicos.

feito aprovar; saberão bem se reunir sob os auspícios do despotismo para reinar em seu nome, e não terão contra si as sociedades de homens livres, que se reúnem pacífica e publicamente sob nomes comuns, porque é necessário opor a vigilância das pessoas honestas às forças dos intrigantes ambiciosos e corruptos”.

⁷³³ ARENDT, *OR*: 232/296.

⁷³⁴ “(...) invoked against them ‘the great popular Society of the whole French people’, one and indivisible” (ARENDT, *OR*: 232/296).

⁷³⁵ Robespierre, discípulo de Rousseau, repudiava a representação política e acreditava firmemente no mestre quando ele declarou que a vontade não pode ser representada. Todavia, Arendt (*OR*: 233/297) anota que: “since Rousseau’s teachings demanded the union sacrée, the elimination of all differences and distinctions, including the difference between people and government, the argument, theoretically, could as well be used to other way round. And when Robespierre had reversed himself and had turned against the societies, he could have appealed again to Rousseau and could have said with Courthon that so long as the societies existed ‘there could be no unified opinion’”.

⁷³⁶ Segundo Arendt (*OR*: 239/304-5): “we are confronted even in the midst of the French Revolution with the conflict between the modern party system and the new revolutionary organs of self-government. These two systems, so utterly unlike and even contradictory to each other, were born at the same moment. The spectacular success of the party system and the no less spectacular failure of the council system were both due to the rise of the nation-state, which elevated the one and crushed the other”.

O sistema de partidos é incapaz de levar em consideração nada além dos interesses privados pela razão óbvia de que “a única coisa que pode ser representada ou delegada é o interesse, ou o bem-estar dos constituintes, mas nunca suas ações e opiniões.”⁷³⁷ A atividade política, portanto, acaba por ficar restrita à administração dos interesses privados. Os indivíduos podem exercer, por meio de lobbies, antecâmaras e outros instrumentos, certa influência sobre determinados assuntos “no que diz respeito ao interesse, isto é, podem forçar seus representantes a executar seus desejos a custa dos desejos ou interesses de outros grupos de votantes.”⁷³⁸

Este tipo de governo, não obstante poder ser chamado de democrático, na medida em que o bem-estar popular e a felicidade privada são seus objetivos declarados, também possui uma faceta oligárquica, uma vez que a felicidade e a liberdade públicas tornaram-se novamente privilégio de uns poucos. Estes poucos são aqueles que detêm o conhecimento técnico da política e que, portanto, excluem dessa esfera as massas destituídas de qualquer discernimento político.⁷³⁹ O espaço público, portanto, não pode ser mantido, porque onde o conhecimento e a ação diverjam, “o espaço da liberdade está perdido.”⁷⁴⁰

Apesar de seu aparente fracasso, ou talvez em função dele, uma vez que Arendt sempre fora fiel a máxima romana “*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*,”⁷⁴¹ a pensadora observou que a formação espontânea de conselhos visando a participação do cidadão na vida pública passou a ser uma constante em todos os processos revolucionários.

⁷³⁷ “(...) the only thing which can be represented and delegated is interest or the welfare of the constituents, but neither their actions nor their opinions” (ARENDT, **OR**: 260/331).

⁷³⁸ “(...) with respect to interest, that is, they can force their representatives to execute their wishes at the expense of the wishes and interests of other groups of voters” (ARENDT, **OR**: 261/331).

⁷³⁹ DUARTE, 2000: 314. Na opinião de Arendt (**OR**: 264/335): “Hence, for the very beginning, the party as an institution presupposed either that the citizen’s participation in public affairs was guaranteed by other public organs, or that such participation was not necessary and that the newly admitted strata of the population should be content with representation, or, finally, that all political questions in the welfare state are ultimately problems of administration, to be handled and decided by experts, in which case even the representatives of the people hardly possess an authentic area of action but are administrative officers, whose business, though in the public interest, is not essentially different from the business of private management”.

⁷⁴⁰ “(...) the space of freedom is lost” (ARENDT, **OR**: 256/325).

⁷⁴¹ “A vitória agrada aos deuses, mas a derrota agrada a Catão” (Cf., ARENDT, **LMI**: 216/163).

Para Arendt (*RHR*: 480), a estatura de um evento “não depende da sua vitória ou derrota; sua grandeza é assegurada na tragédia que ele representou.”⁷⁴² O que parece ter impressionado Arendt é que este fenômeno se repetia espontaneamente, sem que fosse transmitido pela tradição ou que fosse imitado conscientemente.⁷⁴³ Era a prova inequívoca de que a ação política era ainda considerada uma virtude por si só e que bastava que se abrisse um espaço público para que os homens corressem para ocupá-lo, visando simplesmente aparecer.

Tanto o plano de Jefferson [i.e., das Repúblicas elementares] quanto as *sociétés révolutionnaires* francesas anteciparam com uma precisão sinistra aqueles conselhos, *soviets* e *Räte*, que iriam aparecer em todas as revoluções genuínas durante os séculos dezenove e vinte. Cada vez que eles apareciam, espalhavam-se como os órgãos espontâneos do povo, não apenas fora de qualquer partido revolucionário, mas inteiramente inesperados por eles ou por seus líderes. Tal qual a proposta de Jefferson, eles foram completamente negados pelos políticos, historiadores, cientistas políticos e, o que é ainda mais importante, pela própria tradição revolucionária.⁷⁴⁴

Assim, aos olhos da pensadora o sistema dos conselhos representou “uma forma completamente nova de governo, que surgiu independente de todas as teorias revolucionárias precedentes, diretamente no curso da própria revolução.”⁷⁴⁵ Foi neles que Arendt encontrou um modelo institucional permanente para sua teoria da ação livre, agonística e não-soberana.

Estes conselhos se mostraram a única alternativa democrática para o sistema de partidos, e “os princípios nos quais eles são baseados se colocam em

⁷⁴² “(...) *not depend upon victory or defeat; its greatness is secure in the tragedy it enacted*”.

⁷⁴³ AMIEL, 1997: 125.

⁷⁴⁴ “Both Jefferson’s plan and the French *sociétés révolutionnaires* anticipated with an utmost weird precision those councils, *soviets* and *Räte*, which were to make their appearance in every genuine revolution throughout the nineteenth and twentieth century. Each time they appeared, they sprang up as the spontaneous organs of the people, not only outside of all revolutionary parties but enterily unexpected by them and their leaders. Like Jefferson’s proposal, they were utterly neglected by statesmen, historians, political theorists, and, most importantly, by the revolutionary tradition itself” (ARENDT, *OR*: 241/307).

⁷⁴⁵ “(...) *an entirely new form of government, which emerged independent of all preceding revolutionary theories, directly out of the course of the revolution itself*” (ARENDT, *CR*: 231/199).

oposição afiada com os princípios do sistema de partidos em muitos aspectos.”⁷⁴⁶ Inicialmente, eles ajudam a formar uma elite política⁷⁴⁷ sem recorrer à máquina burocrática dos partidos, que impede àqueles com talentos genuinamente políticos o acesso ao espaço público.⁷⁴⁸

A elite dos conselhos revolucionários é auto-escolhida a partir da participação política de seus membros, levando-se em conta sua aptidão nas virtudes políticas por excelência: “coragem, a busca da felicidade pública, o sabor da liberdade pública, uma ambição que se esforça pela excelência não só por estatuto social ou função administrativa, mas mesmo a realização e congratulação.”⁷⁴⁹ Trata-se, pois, de “um princípio de organização completamente diferente, que começa de baixo, continua para cima e finalmente leva a um parlamento.”⁷⁵⁰

Esse processo de participação não visa criar nenhum tipo de identidade coletiva ou racionalidade intersubjetiva, mas permitir um espaço para a manifestação da ação política livre de um agente entre seus pares. Desse modo, pode servir justamente para fragmentar e politizar as massas na sociedade moderna, impedindo que elas sejam arregimentadas e organizadas em partidos políticos demagógicos. Comentando a proposta das repúblicas elementares de Jefferson, Arendt (*OR*: 246/312-3) afirma:

(...) Jefferson considerava degenerado todo governo no qual todos os poderes estavam concentrados ‘nas mãos de um, de poucos, de bem-nascidos, ou de muitos’. Deste modo, o sistema de divisão administrativa não tinha sido criado para reforçar o poder da ‘maioria’ mas sim o poder de ‘cada um’ dentro dos limites de sua competência; e somente fragmentando ‘os muitos’ em assembléias onde cada um poderia contar e ser contado ‘ser tão republicano quanto uma grande sociedade pode ser’.

⁷⁴⁶ “(...) *the principles on which they are based stand in sharp opposition to the principles of the party system in many respects*” (ARENDT, *RHR*: 499).

⁷⁴⁷ Hannah Arendt parte dos pressupostos de que nem o espaço público pode ser amplo o suficiente para abrigar a todos e de que nem todos querem participar avidamente da coisa pública. Cf., DUARTE, 2000: 312.

⁷⁴⁸ ARENDT, *OR*: 268/342; ARENDT, *RHR*: 500.

⁷⁴⁹ “(...) *courage, the pursuit of public happiness, the taste of public freedom, an ambition that strives for excellence regardless not only of social status and administrative office but even of achievement and congratulation*” (ARENDT, *OR*: 267-8/339-40).

⁷⁵⁰ “(...) *a completely different principle of organization, which begins from below, continues upward, and finally leads to a parliament*” (ARENDT, *CR*: 232/199-200).

Em termos de segurança para os cidadãos da república, a questão era como fazer cada um sentir ‘que ele é um participante nos assuntos do governo, não apenas na eleição, apenas um dia no ano, mas todos os dias.’⁷⁵¹

Os conselhos, portanto, ofereceriam a possibilidade de se “formar um novo conceito de Estado,”⁷⁵² onde o poder surgiria da base e onde o “princípio da soberania seria inteiramente estranho.”⁷⁵³ Assim, seriam mecanismos permanentes de autogoverno, “órgãos de governo tanto quanto órgãos de ação,”⁷⁵⁴ de modo que não estavam satisfeitos apenas em “discutir e ‘esclarecer-se’ sobre as medidas tomadas pelos partidos ou assembleias, eles consciente e explicitamente desejam a participação de cada cidadão nos assuntos públicos.”⁷⁵⁵

Estes mecanismos de participação política permitiriam reativar a experiência de cidadania e articulariam as condições para o exercício efetivo da ação política. Arendt não compreendia os conselhos apenas como espaços para a deliberação livre e descompromissada, mas principalmente para “permitir aos cidadãos a continuarem a fazer o que eram capazes de fazer durante o período da revolução, ou seja, agirem por conta própria e assim participar dos assuntos públicos tal como eles se processavam no dia a dia.”⁷⁵⁶ Se é verdade que a política e a ação em Hannah Arendt tem um caráter extraordinário, o sistema de conselhos seria então a única instituição capaz de transformar o extraordinário em ordinário.

⁷⁵¹ “(...) *Jefferson called every government degenerate in which all powers were concentrated ‘in the hands of the one, the few, the well-born or the many’. Hence, the ward system was not meant to strengthen the power of the many but the power of ‘every one’ within the limits of his competence; and only by breaking up ‘the many’ into assemblies where every one could count and be counted upon ‘shall we be as republican as a large society can be’. In terms of the safety of the citizens of the republic, the question was how to make everybody feel ‘that he is a participator in the government of affairs, not merely at an election one day in the year, but every day’.*”

⁷⁵² “(...) *forming a new concept of the state*” (ARENDT, **CR**: 233/201).

⁷⁵³ “(...) *the principle of sovereignty would be wholly alien*” (ARENDT, **CR**: 233/201).

⁷⁵⁴ “(...) *organs of order as much as organs of action*” (ARENDT, **OR**: 255/263).

⁷⁵⁵ “(...) *discuss and ‘enlighten themselves’ about measures that were taken by parties or assemblies; they consciously and explicitly desired the direct participation of every citizen in the publica affairs*” (ARENDT, **OR**: 255/325).

⁷⁵⁶ “(...) *to permit the citizens to continue to do what they had been able to do during the years of revolution, namely, to act on their own and thus to participate in public bussiness as it was being transacted from day to day*” (ARENDT, **OR**: 242/309).

Considerações Finais

A proposta deste trabalho orientou-se a partir da possibilidade de repensar o direito a partir da perspectiva aberta pelo pensamento político de Hannah Arendt. Para tanto, regredimos até o momento de gênese da tradição política ocidental, onde se evidenciou, a partir da separação platônica entre ser e aparência, entre ação e conhecimento, a ruptura do padrão grego de excelência, acarretando a desvalorização da vida na *polis*.

O passo seguinte foi avançar até o início da modernidade, quando o senso comum, ou seja, aquilo que nos permite conduzir no mundo, sofreu um abalo decisivo, expondo os homens à contingência de todas as coisas de uma maneira mais radical e impiedosa do que nunca. A resposta foi a introspecção, o predomínio da razão individual (*res cogitans*) e a retirada do mundo (*res extensa*), o *de omnibus dubitandum est* de Descarte.

O homem, desprovido de laços com seus iguais, retira-se para sua vida privada e a sua subsistência passa a ocupar toda sua atenção. A política perde todas as suas características próprias e passa a ser encarada como mais uma função da sociedade, reduzida a um assunto de economia doméstica nacional. A perda do espaço público corresponde, para o homem, à perda de seu lugar no mundo. E é justamente entre esses indivíduos desprovidos de um mundo comum e completamente despolitizados, que o Totalitarismo vai surgir.

Sua máxima é de que “tudo é possível” e seu objetivo é levar até as últimas consequências as exigências de previsibilidade e normalidade da modernidade. O campo de concentração é a sua ferramenta privilegiada, a partir da qual se pretende desprover o homem de toda sua espontaneidade. Longe de representar a anarquia, os regimes totalitários exprimem a mais estrita legalidade. Ao exprimir sua vontade, o líder apenas exprime os preceitos de uma lei superior, determinada pela História ou pela Natureza.

A violência, a falta de sentido e a negação do mundo típicos do Totalitarismo são evidências de que “há limites que não devem ser transgredidos, que existe algo para além do caráter relativo dos valores e das opções.”⁷⁵⁷ É nesse sentido que Arendt propõe uma revalorização da política e, também, uma reconsideração do papel do direito.

Se considerarmos o “pensamento” jurídico e constitucional de Arendt isolado de sua “teoria da ação”, teremos a impressão de estarmos diante de uma pensadora conservadora, antidemocrática e antimajoritária. Certamente, algumas destas características estão presentes na obra de Arendt. Apenas como exemplo, em *On revolution* a palavra democracia, identificada com o governo do povo, aparece quase sempre de forma negativa em relação à república, “com sua forte ênfase nas instituições objetivas.”⁷⁵⁸

Mas ao mesmo tempo, devemos ponderar que sua obra é a celebração do nascimento, do início, do aparecimento do improvável, do inesperado. A idéia de política que Hannah Arendt defende subverte a máxima de Bismarck de que a política é a arte do possível; da política, em virtude do milagre do nascimento, devemos sempre esperar o extraordinário. Ocorre que estes eventos extraordinários, conforme salientamos, geralmente fogem completamente ao controle dos homens, gerando por vezes consequências trágicas, tais como os regimes totalitários.

A constante tensão que existe na obra de Arendt decorre de um pensamento que visa resguardar um espaço para a ação livre e espontânea dos

⁷⁵⁷ ROVIELLO, 1997: 180.

⁷⁵⁸ “(...) with its strong emphasis on objective institutions” (ARENDT, *OR*: 112/148).

homens e evitar a degeneração desta esfera pública pelo comportamento desmedido, pela ausência de limites. Por isso sua ênfase no papel constitutivo das instituições políticas e na importância da ordem jurídica como formas de estabilizar o poder do homem e garantir um mundo humano comum e permanente. Segundo Arendt (*ThP*: 574), a esfera pública:

(...) é limitada por aquelas coisas que os homens não podem mudar à vontade. E é só respeitando suas próprias fronteiras que esta esfera, onde somos livres para agir e para mudar, pode permanecer intacta, preservando sua integridade e mantendo suas promessas.⁷⁵⁹

Todavia, a necessidade de fronteiras para o exercício livre da ação política não pode acarretar na supressão da própria política. Sem estes espaços de liberdade e deliberação pública, as instituições, sejam elas políticas ou jurídicas, tendem a se petrificar, formando organismos impessoais de dominação burocrática que impedem a espontaneidade humana.

O direito, por ter como principal característica a estabilidade, não é capaz de garantir o surgimento do novo, do extraordinário. No seu ensaio sobre a desobediência civil, Arendt (*CR*: 80/73) afirma que “a lei pode realmente estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado da ação extralegal.”⁷⁶⁰

Considerando estes fatores, devemos nos perguntar: como pode a liberdade sobreviver quando seu espaço de aparência é institucionalizado? A solução arendtiana se encontra nos conselhos, que possibilitam a reconciliação do momento extraordinário da política, manifesto na ação conjunta, com um governo constitucional duradouro, capaz de assegurar certa estabilidade.

Longe de constituírem um mecanismo para formar um consenso sobre o justo ou sobre valores morais homogêneos, os conselhos possibilitam uma nova

⁷⁵⁹ “(...) is limited by those things which men cannot change at will. And its only by respecting its own borders that this realm, where we are free to act and to change, can remain intact, preserving its integrity and keeping its promises”.

⁷⁶⁰ “The law can indeed stabilize and legalize change once it has occurred, but the change itself is always the result of extra-legal action”.

forma de pensar a experiência da cidadania e articular as condições para o exercício efetivo da ação política coletiva, preservando a pluralidade. O debate político que eles proporcionam não é um debate sobre o mundo comum, mas pelo contrário, é o debate que instaura o mundo comum numa modernidade em que ele ficou reduzido a mero reflexo de nossa vida privada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Hannah Arendt

ARENDT, Hannah. *Between past and future: six exercises in political thought*. New York: The Viking Press, 1961.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Tradução de Denise Bottman; organização, introdução e notas de Jerome Kohn. São Paulo; Belo Horizonte: Companhia das Letras; Editora UFMG, 2208.

_____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

_____. *Crises da república*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

_____. *Crises of the republic*. New York: Harvest Book, 1972.

_____. 'A daughter of our people': a response to Gershom Scholem. In BAEHR, Peter (ed). *The portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2000, pp. 391-6.

_____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Tradução de Helena Martins *et al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida; apresentação de Celso Lafer. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann; posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *The human condition*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

_____. *Labor, work, action*. In BAEHR, Peter (ed). *The portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2000, pp. 167-181.

_____. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *The life of mind I: Thinking*. New York; London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

_____. *The life of mind II: Willing*. New York; London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

_____. *Martin Heidegger faz oitenta anos*. In _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann; posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 221-31.

_____. *Men in dark times*. New York: Harvest Book, 1983.

_____. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *The origins of totalitarianism*. New edition with added prefaces. New York: Harvest Book, 1994.

_____. *The promise of politics*. Edited and with introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.

_____. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. *O que é política? Fragmentos das obras póstumas*. Tradução Reinaldo Guarany; organização e notas de Ursula Luz. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Reflections on the Hungarian revolution*. In: _____. *The origins of totalitarianism*. New edition with added prefaces. New York: Harvest Book, 1994, pp. 480-510.

_____. *On revolution*. Introduction by Jonathan Schell. New York: Penguin Books, 2006.

_____. *Sobre a revolução*. Tradução de I. Moraes. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001.

_____. *Trabalho, obra, ação*. Tradução de Adriano Correia. In *Cadernos de ética e filosofia política*. São Paulo: USP, fevereiro de 2005, pp. 175-201.

_____. *Truth and politics*. In BAEHR, Peter (ed). *The portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2000, pp. 545-575.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Antônio Abranches et al. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *We refugees*. In ROBINSON, Marc (Ed.). *Altogether elsewhere: writers on exile*. Boston: Faber & Faber, 1994, pp. 110-9.

Referências gerais

ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Tradução de Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.

_____. *State of exception*. Translated by Kevin Attell. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, política e acontecimento*. Tradução de Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARISTÓTELES. *Nicomachean ethics*. Translated and edited by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. *Politics*. English translation by H. Rackman. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

AUSTIN, Michel; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Economia y sociedad en la antigua Grecia*. Tradução de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Paidós, 1986.

BENHABIB, Seyla. *Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas*. In: CALHOUN, Craig (Ed). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1992, pp. 73-98.

BENJAMIN, Walter. *Experiencia y pobreza*. In: _____. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus, 1989, pp. 165-73.

_____. *Illuminations. Essays and reflections*. Translated by Harry Zohn; edited and with an introduction by Hannah Arendt; preface by Leon Wieseltier. New York: Schocken Books, 2007.

BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the principles of moral and legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1907.

BERCOVICI, Gilberto. *Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

_____. *Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

BERNSTEIN, Richard J. ¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: del mal radical a la banalidad del mal. In: BIRULÉS, Fina (Org). *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Traducción de Javier Calvo Perales. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000, pp. 235-57.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CANOVAN, Margaret. *Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment*. In: VILLA, Dana R. (Ed). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 25-43.

CASTORIADIS, Cornelius. *Les carrefours du labyrinthe*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

_____. *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem*. Tradução de José Oscar Almeida Marques. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

_____. *As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância*. Tradução de Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CAYGILL, Howard. *Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição*. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Org). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, pp. 17-71.

COMAY, Rebecca. *O fim de partida de Benjamin*. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Org). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, pp. 259-98.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. 6. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

_____. *Philosophical writings*. Selected and translated by Norman Kemp Smith. New York: The Modern Library, 1958.

_____. *The philosophical writings of Descartes, Volume II*. Translated by John Cottingham; Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE JR, João Francisco. *Itinerários de uma crise: a modernidade*. 2. ed. Curitiba: UFPR, 2002.

EUBEN, J. Peter. *Arendt's Hellenism*. In: VILLA, Dana R. (Ed). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 151-64.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Emantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 (Gesammelte Werke, band 1).

GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Tradução de João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *O conceito de poder em Hannah Arendt*. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo. *Habermas: sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1980, pp. 100-18.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy of right*. Translated by S.W. Dyde. Mineola, NY: Dover Publications, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983 (Gesamtausgabe, I. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 40).

_____. *Ensaaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão *et al.* 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 (Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 24).

_____. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977 (Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 05).

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução, apresentação e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Platon: Le sophiste*. Traduit par Jean-François Courtine, Pascal David *et al.* Paris: Gallimard, 1992.

_____. *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 (Gesamtausgabe, I. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 19).

_____. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traduit par Jean-François Courtine. Paris: Gallimard, 1985.

_____. *Seminários de Zollikon*. Editado por Medard Boss, traduzido por Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo; Petrópolis, RJ: EDUC; Vozes, 2001a.

_____. *Sein und Zeit*. 11th ed. Tübingen: Max Niemayer, 1967.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12. ed. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Vozes; Universidade São Francisco, 2002 (Parte I).

_____. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 09).

HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. *A condição política pós-moderna*. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. Tradução de Damião Berge. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

HERÓDOTO. *Histories*. English translation by A. D. Godley. London; New York: William Heinemann; G.P. Putnam's Sons, 1921 (Vol. II – Books III and IV).

HOBBS, Thomas. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*. Traduzione da Tito Magri. Roma: Riuniti, 1979.

_____. *Leviathan*. Edited with an introduction and notes by J.C.A. Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.

HOUAISS, Antonio. *Dicionário de língua portuguesa*. São Paulo: Editora Objetiva, 2001.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *The theologie of the early greek philosophers*. London: Oxford University Press, 1947.

KANT, Immanuel. *The moral law; or Kant's Groundwork of the metaphysic of morals*. Translated by Herbert James Paton. London, New York: Hutchinson's University Library, 1948.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel – Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

KOYRÉ, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platón*. Traducción de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1966.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. 2nd. ed. Notre Dame: Notre Dame Press, 1984.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política – Livro I*. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998 (2 v.).

MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a construção ontológica do real*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 1999.

MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1989.

OST, François. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London; New York: Routledge, 1994.

PLATÃO. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y É. Lledó Iñigo. Madri: Editorial Gredos, 1988.

_____. *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducciones, introducciones y notas por Ma. Isabel Santa Cruz, Alvaro Vallejo Campos y Nestor Luis Cordero. Madri: Editorial Gredos, 1988a.

_____. *Euthyphro - Apology - Crito - Phaedo - Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge; London: Harvard University Press, 2005.

_____. *Laws*. Translated by R. G. Bury. Cambridge, MA; London: Harvard University Press; William Heinemann, 1961 (Volumes I-II).

_____. *The republic of Plato*. Translated with notes and an interpretative essay by Alan Bloom. 2nd. ed. New York: Basic Books, 1991.

_____. *Théétète*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1924. (Oeuvres Complètes - Tome VIII; 2 partie)

POLANYI, Karl. *The great transformation. The political and economic origins of our time*. Foreword by Joseph E. Stiglitz; with a new introd. by Fred Block. 2nd. ed. Boston: Beacon Press, 2001.

RANGEON, François. *Hobbes: État et droit*. Préface de Victor Goldschmidt. Paris : J.-E. Hallier; Albin Michel, 1982.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. Seleção e apresentação Catherine Audard; tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ROBESPIERRE, Maximilien. *Virtude e terror*. Apresentação de Slavoj Zizek; tradução de José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o estado*. Organização de J. Guinsburg e Roberto Romano; tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ROSSITER, Clinton L. *Constitutional dictatorship: crisis government in the modern democracies*. Princeton: Princeton University Press, 1948.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Tradução de Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SCHMITT, Carl. *Der Führer schützt das Recht*. In *Deutsche Juristen-Zeitung*. Heft 15 v. 01.08.1934, pp. 945-50. Texto disponível no sítio http://delete129a.blogspot.de/images/CS_DerFuehrerschuetztDasRecht.pdf.

SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo rei – Édipo em Colono – Antígona*. Tradução do grego e apresentação de Mário da Gama Kury. 10. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. (Tragédia grega; v. 1)

STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Thomas Hobbes: its basis and genesis*. Translated by Elsa M. Sinclair. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville. Tome Troisième: La démocratie en Amérique*. 14. ed. Paris: Michel Lévy Frères, 1864.

TUCÍDIDES. *History of Peloponnesian war*. English translation by Charles Fortster Smith. London; Cambridge: William Heinemann; Harvard University Press, 1956. (Volume 1 – Books I and II)

VALLÉ, Catherine. *Hannah Arendt, Sócrates e a questão do totalitarismo*. Tradução de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

WEBER, Max. *Economia y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Traducción de José Medina Echavarría *et al.* 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

_____. *Ensaaios de sociologia*. Tradução de Waltersir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J. M. K. Szmrecsányi. 14. ed. São Paulo: Editora Pioneira, 1999.

WOLFF, Francis. *Filosofia grega e democracia*. In *Discursos*. Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), 1982.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Traducción de Manuel Lloris Valdès. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, 1993.